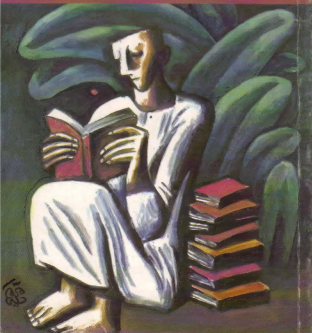


كتاب العربي ٧٨

أكتوبر - ٢٠٠٩

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم



إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبيد قاسم



العربي
AL ARABI



سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات والموضوعات لكاتب واحد أو موضوعاً واحداً تتناوله عدة أقلام.

رئيس التحرير

د. سليمان العسكري

عنوان الكتاب:

إعادة قراءة التاريخ - د. قاسم عبده قاسم

الناشر: وزارة الإعلام - مجلة العربي

الطبعة الأولى: ١٥ أكتوبر ٢٠٠٩

من ب: ٧١٨ الصفحات - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ شارع ١٧ - قسيمة ٣

المؤلف:

جميع الحقوق محفوظة للناشر

Al -Arabi Book, 78th
Re -Reading the History
15 October, 2009
Publisher: Ministry of Information
AL-Arabi Magazine.
All Rights Reserved.
E. mail: alarabimag@alarabimag.net

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية:

900 إعادة قراءة التاريخ / قاسم عبده قاسم - ط1 -
الكويت: وزارة الإعلام, 2009
208 ص. 20 - (كتاب العربي: 78)
ردمك: 978-99906-38-41-7
1- التاريخ - فلسفة 2- قراءة تاريخ 1. السلسلة
رقم الإيداع: 2009/478
ردمك: 978-99906-38-41-7

تصميم الكتاب: حافظ فاروق

جميع الأراء الواردة في الكتاب تعبر عن فكر صاحبها.

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبيد قاسم



خطورة التاريخ

بقلم: د. سليمان إبراهيم العسكري

تكثر لدينا الكتب التي تتناول التاريخ، لكن تندر لدينا الكتب التي تحسن تناول التاريخ وبين هاتين الحقيقتين المتناقضتين يقف القارئ العربي حائراً!

فليس التاريخ، كما يظنه كثيرون، مجرد تدوين لأحداث تمت أو وقائع مضت، فالتدوين ما هو إلا خطوة أولى مبدئية تتمثل في نقل المحفوظ - الشفهي غالباً - إلى المكتوب ليستقر في شكل وثائق دافعا للتسيان. وليس في التدوين بحد ذاته كثير فائدة إلا كما يقيد الفرد الواحد من توثيق مذكرات شخصية يخطها بين الحين والآخر، فلا يعود إليها إلا للتذكّر أو للتذكر وليس للدرس أو التعلم.

تختلف عن ذلك عملية التأليف التاريخي، فهذه مرحلة ثانية أرقى من مجرد التدوين، وفيها تتم عملية إعادة قراءة وإعادة فهم للتاريخ المدون. وهذه المرحلة الأخيرة على درجة عالية من الخطورة والأهمية لكل حضارة بشرية. فمن مفارقات علم التاريخ أن درجة تقدمه ونضجه إنما تعبر عن درجة نضج الحاضر أكثر مما تعبر عن درجة عظمة الماضي. ذلك أن قوة حاضر الولايات المتحدة مثلاً - وهي لا تتمتع بتاريخ عريق أو ممتد - إنما تجد أهم تجلياتها في قدرتها على إعادة فهم ودرس تاريخها القصير، بما يمكنها من صياغة مشاريع حضارية استراتيجية واضحة لحاضرها ومستقبلها، بينما على الجانب الآخر، نجد شعوباً كثيرة ذات تواريخ عريقة وعظيمة تعجز عن فهم تواريخها وعن درسها، فيتجلى فشلها أشد ما يتجلى في عجزها عن بلورة مشاريع حضارية حقيقية لحاضرها ومستقبلها.

وكانما يثقل ماضيها العريق بعظمته على حاضرها المتواضع هيلقيه
ويزيده تواضعا - فدرجة تقدم الدراسات التاريخية إذن لدى أي حضارة
بشرية إنما تعبر عن درجة رقيها وتقدمها ونضجها المعاصر بل وعن
قوة انطلاقها نحو المستقبل.

وبالرغم من أن كلمة «تاريخ» ليس لها أصل واضح في اللغة العربية،
حيث يظن بعض الباحثين أنها تأتي من اقتباس تحويري لكلمتي
أرخايوس وأرخي اليونانيتين واللتين تعنيان القديم والبدائية، إلا أن
علم التاريخ فرض نفسه على الثقافة العربية فلا تجد من يجادل في
جدواه أو ينتقص من أهميته. ولكن بالرغم من إقرارنا نحن العرب
بأهمية علم التاريخ وخطورته لثقافتنا وحضارتنا، إلا أن مشكلتنا
الأساسية تتمثل - بكل صراحة - في خفة تعاملنا معه، وفي - نكاد
نقول - فشلنا في فهمه والاستفادة منه، بما لا يعبر عن عظمة تاريخنا،
بل بالأجدي عن تواضع حاضرتنا وتشوش فهمنا وتدهور وعينا المعاصر
لهذا التاريخ.

فلا نظن أننا نجانب الصواب إن قلنا إن طريقة العرب في التعامل
مع تاريخهم هي واحدة من أخطر مشكلات ثقافتنا العربية المعاصرة.
فربما كان تاريخنا أعرق وأطول وأثقل مما ينبغي، ولكننا نتعامل معه
بخفة وتسطيح أكثر مما ينبغي، فتحن نقعده في كل شيء ونستند
إليه في كل شيء، فتجدنا نستخدمه مرة لبحث الأمل في قرب نهضتنا
ونسلمنا قصب السبق والتفوق على بقية الأمم، ثم نستخدمه مرة
أخرى لبحث اليأس والإحباط والتأكيد على أن التخلف سمة قارة هينا
لا مبدل لها، بل إن عربا كثيرين يترجعون بين هذين الاستخدامين
المتناقضين في المقال نفسه الذي يسطرونه بل ومرات في الصفحة
ذاتها من مقال واحد. هذا ما نقصده حينما نتحدث عن الخفة العربية
والتسطيح في تناول التاريخ.

لقد وصل الأمر بعلم التاريخ أنك تجد رجل الشارع العربي البسيط
يظن في قراة نفسه أنه عارف كل شيء عن تاريخنا، لدرجة لا يجد

معها حافظاً أو حاجة له إلى مزيد من الاستزادة منه، تكون الرجل على وثوق تام بأنه يحيط بكل أبعاد وأعماق تاريخه العربي. صحيح أنه قد يقر بين الحين والآخر أنه قد يسهو عن تذكر حدث وقع هنا أو هناك، لكن ذلك لا يغير من ظنه الوثوقي بأنه مدرك تماماً لكل أبعاد التاريخ العربي منذ غادر المدرسة الثانوية. وهو موثق أن لا شيء جديداً يستحق أن يعرفه أو يقرأ عنه في تاريخه اللهم بعض الأحداث التي لا تغير من نظراته التاريخية الكلية بل فقط تثبتنها وتؤكدنها. وتأخذ الخفة والتسطيح أبعاداً أكثر خطورة حين تتسلل هذه النظرة إلى الأكاديميين والمؤرخين، الذين يجد بعضهم أن جل مهمته إنما يتمثل في أن يقدم للقارئ البسيط ما يساير نظراته البسيطة عن التاريخ فيحجم عن المخاطرة بأي تجديد في مناهجه البحثية التي يستخدمها في مهنته كمؤرخ.

ولكون النتيجة أن تسود الخفة والتسطيح في تناول التاريخ، ونظن أن هذا تناول التسطحي يتفشى لدينا بشكل غير متكرر، فهناك داخل أعماق وعينا ما يجعلنا نظن أن كل ما ينبغي أن يقال عن تاريخنا قد تم قوله منذ الطبري والمسعودي وقد نتساهل أحيانا فنعترف بمساهمة ابن خلدون، ثم نتمادى في التساهل فنقرر بمساهمة المقريزي، ولكننا لا نزيد على ذلك، وكان كل شيء قد تم واستكمل عند هؤلاء، وكان لا مجال لأي جدة متوقعة في مناهج تاريخنا بعدهم. وهذا أيضا من الخفة. لأن تفسير ذلك أننا كمن يقرر ضمنا بأن تاريخنا قد توهف عند هؤلاء ولا يمكن له أن يتجدد، وهنا تختلط مسألة المنهج بالرؤية؛ فإن كنا نظن أنه لا جديد في مناهج التاريخ بل وفي تاريخنا إجمالا عما تم لدى هؤلاء العظام، فهذا مرجعه إلى شعور باطني يعكس حالة من الجمود على مستوى الرؤية والثوقيات. لا من التاريخ الماضي وحده بل من الأمل في استئناف تاريخ جديد في المستقبل. وهذه مع الأسف حال نفسانية جماعية أمست مترسخة داخل أذهان أغلبنا ولا بد لنا من الإقرار بوجودها وتشخيصها بعناية كيما نتمكن من تجاوزها. فنظرتنا للتاريخ - كما يقول بروذيل - تعبر نوما عن

توتراتنا في الحاضر وثوقعاتنا من المستقبل، فإن انسداد هذان السد ذلك، فهناك تاريخ بنجر من حولنا كل يوم دون أن نساوم في صناعته، كما تطورت مناهج التاريخ بشكل جذري منذ ابن خلدون الذي فتح الباب الذي دلف منه كثيرون، بينما وقفنا نحن حتى دون هذا الباب. لنخرج من مصيدة التاريخ علينا أن نفهمه ونترك أبعاده المختلفة والمتداخلة بشكل صحيح، فلا يتعاضم علينا ويتوء بحمله، بحيث يقعدنا عن الاشتغال بمستقبلنا والاشتغال به، بل يتوجب أن تكون إعادة فهم التاريخ هي خطوة على طريق بناء المستقبل، لا خطوة تراجعية نحو البقاء عند الماضي، حتى لا نفرق في أصولية موهومة تجعلنا نظن أن ما كان هو أبعد ما في الإمكان ومن المستحيل علينا كخلف الإتيان بأفضل منه وأن مصيرنا وقدرنا هو فقط اجترار عظمتنا الغابرة في التاريخ، بحيث يأخذ أموات الماضي برقاب أحياء الحاضر. وتلك المحاذير هي عين المهمة الحضارية لكل شعب ذي تاريخ عريق. وهكذا تكون مهمة فهم وإعادة فهم التاريخ هي، ربما، المهمة الأخطر في مرحلتنا الراهنة؛ بل هي أخطر في مرحلتنا المعاصرة مما كانت عليه بالنسبة لأسلافنا، الذين ربما لم يجدوا في تاريخهم ما يستحق التقديس والتصنيف، فمضوا يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وأننا نحن من بعدهم لتكتفي بتقديسه وتصنيفه وترديده واجتراره فكان في ذلك عين تخلفنا وأمس المصيدة التي قبضت على أقدامنا فمنعنا من التقدم في أي اتجاه.

بحاج التاريخ دوماً إلى إعادة فهم، وبحاج البشر - ذوو التاريخ العريق خاصة - إلى أن يعادروا السقوط ضحايا لتواريخهم، فلما منهم أنهم إنما يتوقفون برهة لتقديسه وتبجيله على أن يستأنفوا المسير بعد ذلك ولكن هيهات.

إن عالمنا المعاصر يشهد علواً للأمم التي استطاعت أن تعيد فهم تاريخها بشكل جديد، بينما تتحجر الأمم التي تفشل في فهم صيرورة تاريخها. نحن بحاجة ماسة لأن نتنقل من تقديس التاريخ بصفته قدراً محتوماً إلى إعادة فهم التاريخ بصفته فاعلية حقيقها أسلافنا.

وتفتح بدل أن تطلق، علينا نوافذ جديدة لإثبات فاعليات جديدة مجاوزة وليست مطابقة لما سلف.

من المحزن أن نحرص على التذكير بهذه المهام الحضارية، لأن ذلك يعبر عن توجس من عجزنا عن القيام بها وهي بعد من مقدمات التقدم وليست من نتائجه، لكن مما يبرر أن نجد بيتنا مؤرخين نهضوا لأداء هذه المهمة التي استعصت على كثيرين من أجيالنا العسيفة، إن مما يبعث على الأمل في حياتنا المعاصرة أن نجد بيتنا من يمكن أن نسميهم المؤرخين النهضويين الجدد، ونقصد بهم أولئك المؤرخين ممن تمردوا على النهج التقليدي للتاريخ الاجتراري الذي يرى المؤرخ مجرد راوي أحداث أو موثق مخطوطات أو جامع لطرائف تاريخية مسلية.

فمنذ ابن خلدون لم يشهد علم التاريخ لدى العرب أي تجديد يذكر، بل إن ابن خلدون نفسه لم يؤسس لدراسة عربية بل عد استثناء ولم يتسلم أحد من أتباعه مسيرته بل انقطع فكره وتوقف مع تأخر الحضارة العربية ككل، ولكن مع مجيء طه حسين بمنهجه الديكارتي، والعقاد بمنهجه النفسي، وعبدالمعز الدوزي بمنهجه الاقتصادي، شهدت الدراسات التاريخية في الثقافة العربية منعطفًا جديدًا ومهما حيث بدأ تجديد الدراسات التاريخية بالمنهج العلمية، ونحمد الله أن انفتحاح التاريخ على المناهج الجديدة لم يتوقف وينقطع مثلما حدث مع ابن خلدون، بل استمر وتطور وتقوى حتى أصبح أهم التقدميين والمبدعين في ثقافتنا المعاصرة هم من فئة المؤرخين أساسًا، مثل عبدالله العروي وهشام جعيط.

بالطبع لا ينكر مدقق أن بعض المبالغات ظهرت بين الحين والآخر من المؤرخين، لكن يجب أن ننظر لكل هذا على أنه ضريبة التقدم والتجديد التي لا بد من دفعها وتحملها إن أردنا لأنفسنا تجاوز حال التخلف التي نسدر فيها والتي ما وقعنا فيها إلا لأننا نخوفنا من دفع ضرائب التقدم التي تدفعها الشعوب كافة كما يعلمنا التاريخ.

الدكتور قاسم عبد قاسم هو واحد من هؤلاء المؤرخين الجدد المطالعين من النسل النهضوي لأبن خلدون وطه حسين والعقاد، لكنه

أقل منهم خلافة، فلن تجد لديه مبالغاة صارمة. فال تجديد الذي يمارسه ينحصر في المنهج دون أن يطاتل الآراء.

في هذا الكتاب لن تجد أحداثا ووقائع بل مستجد وجهات نظر وتصورات، وهذا هو المنهج الجديد في كتابة التاريخ. فالتاريخ هنا ليس اسما لكهان يتكون من بضع حوادث تروى وفق تسلسل كرونولوجي مبتسر، بل ستجد التاريخ في هذا الكتاب هو فعل التاريخ كعملية إنتاج لممارسة ثقافية تقوم على تصورات وافتراضات تفصح عن نفسها بدلا من أن تخفى عن عيون القراء كما هي عادة الافتراضات التي تخفى حتى عن أذهان أصحابها أنفسهم من المؤرخين الاجتراريين الذين هم مجرد رواة أحداث، فيكتبون دون أن يدركوا أنهم ما يسطرون فتتسلل افتراضاتهم المخفية والمسكوت عنها إلى أذهان القراء كأنما هي فيروسات تشل قدراتهم النقدية فتقدمهم عن الفهم وتلزمهم الحفظ وتصيبهم عدوى الاجترار.

قاسم عبيد قاسم حاصل على دكتوراه الفلسفة في التاريخ وتحديدا في تاريخ العصور الوسطى وكانت رسالته عن مصر في عصر المماليك. وحاضر في جامعات الكويت ومصر وإسبانيا والجامعة الأمريكية، كما حاز جائزة الدولة للتفوق وسام العلوم والقنون من الطبقة الأولى. ومن قبلهما جائزة الدولة التشجيعية من مصر في الفترة الممتدة من ١٩٨٣ إلى ٢٠٠٠ وهو ما يدل على غزارة إنتاجه. وهو واحد من المؤرخين النهضةيين الجدد ممن يجمعون بين متانة المنهج وسلاسة العرض وتوازن النظرة مع جديتها. وهو يطل بنا في كتابه هذا على عدة قراءات مختلفة للتاريخ، فيقدم لنا القراءة الشعبية والقراءة الدينية والقراءة التراثية والسيميائية، كما يقدم لنا لمحات من قراءات الأخر لتاريخنا، وقراءتنا لتاريخهم، وكيف تأثرنا بهم وتأثروا بنا. وهذا كله بلغة سليمة ومنهج متين ونظرة متوازنة لا مفالاة فيها.



المحور الأول

قراءة التاريخ.. رؤية معاصرة

■ قراءة التاريخ

■ القراءة الشعبية للتاريخ

■ التاريخ والآثار... تكامل أم تفاضل؟

■ القراءة الدينية للتاريخ

■ التأثير الشعبي.. هل يبقى؟

■ اللغة سلاحاً

■ التسامح.. المعنى والغرض

■ الوعي بالتاريخ.. الوعي بالذات

■ التاريخ والرواية... تفاضل أم تكامل؟

■ تاريخنا.. هل من الضروري إعادة كتابته؟

■ هل هناك أفلام تاريخية عربية؟



قراءة التاريخ •

«التاريخ» كلمة تستخدم كثيراً على السنة الفاس جميعاً، علماء وعامة، طلاباً وأساتذة، وفتانين، ولكل من هذه الفئات وغيرها استخدام لكلمة «التاريخ» يختلف عن استخدام الآخرين.

فكلمة «تاريخ» قد تعني تحديد الموقع الزمني : تاريخ الميلاد، أو الوفاة، وقد تعني نظاماً دراسياً مثل الحديث عن مواد التاريخ في مرحلة الدراسة الثانوية أو الجامعية، ومثل الحديث عن أقسام التاريخ وأساتذة التاريخ. وقد تعني مجمل التجربة الإنسانية في هذا الكوكب عند قولنا «تاريخ البشرية» أو التاريخ الإنساني، وربما يكون المقصود بها ماضي الجماعة الإنسانية والمجري العام لتطور الإنسان، كذلك فإن الكلمة قد تعني أحياناً دراسة وتحليل ماضي المجري العام لتطور البشرية. وقد تكون الكلمة دالة على لحظات مهمة وفارقة في حياة أحد المجتمعات، وهو المعنى الذي يستخدمه السياسيون كثيراً لدرجة امتهائه عندما يصفون مناسبة ما، أو حدثاً ما، بأنه حدث «تاريخي».

وهناك معانٍ حديثة تفرغت من المعاني القديمة للكلمة تدل على «تاريخ التاريخ» نفسه، أي دراسة التطورات التي مرت بها الدراسات التاريخية منذ عصر الأسطورة إلى عصر النظام الأكاديمي الذي تتم فيه دراسة التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والوقائع والأحداث العسكرية والسياسية في فترة زمنية بعينها، وهي مكان

محدد من العالم، وهو المعنى الدال على الدراسة العلمية للتاريخ. هذه المعاني الكثيرة المتوالدة من كلمة «تاريخ» تدلنا على حقيقة هذا النوع من الدراسات الإنسانية ومدى مرونة المصطلح المستمدة من طبيعة العلم التاريخي نفسه. وربما يكون هذا هو السبب في القول بأن المؤرخين غير والقيين تماماً من قدرتهم على تحديد ماهية «التاريخ» بشكل دقيق. ويعنى هذا ببساطة أن التاريخ مركب ومتغير ومحير تماماً مثل الناس الذين يسجل حياتهم وأفعالهم، هالتاريخ، مثل الفن والفلسفة والأدب، طريقة للنظر إلى التجربة الإنسانية- سواء كانت النظرة إلى الجماعة وحياتها التي تشكل مجمل التاريخ، أو إلى الأفراد الذين يشكلون جزئيات هذا التاريخ، هالتاريخ، بوصفه علماً ونظماً دراسياً، يتناول الإيمان في حياته الاجتماعية عبر العصور، ويعمل الإنسان والزمان الجناحين المتغيرين في الظاهرة التاريخية، وهو ما يعني أن مادة التاريخ وموضوعه شهدا التركيب والتعقيد من ناحية، ودائما التغير من ناحية أخرى. وهذا، في ظني، سبب تعدد المعاني والمذلولات التي تحملها «التاريخ».

ومن جهة أخرى، انعكست هذه الحقيقة على «قراءة التاريخ»، وتفصيل ذلك أن الحدث التاريخي يقع مرة واحدة ويستحيل إعادة إنتاجه بطبيعة الحال. ومن اليديهي أن أحداً لا يمكن أن يؤلف تاريخاً، وإنما يقوم المؤرخون بـ «قراءة التاريخ» وليس كتابته كما يبدو للوهلة الأولى.

ولا بد أن نفهم، بداية، أن «قراءة التاريخ» استجابة لرغبة الإنسان الخالدة في أن يعرف عن نفسه وعن الآخر. ولهذا السبب، فإن هذه «القراءة» دراسة إنسانية في الأساس؛ إذ إنها تؤكد على أهمية الناس وخياراتهم الفردية، والقيم التي يتمتعون بها، وزوايا الرؤية التي نظروا بها إلى أنفسهم وإلى العالم من حولهم. وهذا الاهتمام الواضح بالإنسانية يمثل الحلقة الحيوية التي تربط ما بين التاريخ والدراسات الإنسانية الأخرى التي يشاركها أدواتها وأهدافها. ولكن الفرق بين التاريخ وغيره من الدراسات الإنسانية يتمثل في أن التاريخ يتعامل مع الإنسان في رحلته عبر الزمان أساساً، ولذا يطرح طريقة

لننظر إلى التجربة الإنسانية لا تقدمها الدراسات الأخرى، فالتاريخ هو وحده الذي يضيف المنظور الزمني لدراسة الإنسان في الماضي بحيث يكشف عن مدى عمق التجربة الإنسانية في الماضي وحمية تظهر هذه التجربة من آن لآخر.

ولأن التاريخ يتعامل مع هيض من الأحداث والوقائع والشخصيات والطواهر، فإنه يكشف بلا مواربة عن حقيقة بسيطة مؤداها أن لا شيء يبقى على حاله، كما يوضح أن التجربة الإنسانية حركية ومستمرة، كما يجعلنا نعرف أنه إذا كان ما يحدث في العالم الآن يكتسي أهمية ما، فإن الناس الذين عاشوا قبلنا كانت لهم مشكلاتهم وعرفوا كيف يتعايشون معها حتى تنتهي واستمروا في الحياة بعدها. وهي حقيقة مؤداها أن حياة الجماعة الإنسانية تخضع للتغير المستمر، وأن الحقيقة الوحيدة الثابتة هي أن كل شيء خاضع للتغير. وأهمية «قراءة التاريخ» في هذا السياق أنها تساعد «القارئ» - أي المؤرخ- على وضع الحاضر في مكانه الصحيح. ذلك أن التاريخ يهتم بالأسباب، ومن ثم فإنه يوسع من مدى إدراكنا للعملية التاريخية، وإذ «قرءاء» يوصي، نظرننا إلى المشكلات التي تكرر صفو الحاضر برؤية أكثر تنظيمها، لأن معرفة كيفية عمل المجتمع في الماضي- من خلال قراءة التاريخ- قد تفتح عيوننا على الإمكانيات والبدائل الكامنة في الحاضر. وليس معنى هذا أن التاريخ يمكن أن يجعلنا ننتقيا بالمستقبل بشكل ساذج وبسيط مثل قراءة الطالع، وبالتالي لا يمكن أن يرشد الناس عن الكيفية التي يجب أن يتصرفوا بها في حاضريهم، ولكنه قد يساعدهم على أن يتجنبوا تكرار أخطائهم. ويمكن لمجتمع اليوم أن يأخذ من ماضيه شيئا ربما يفيد في توجيهه وإرشاده لأن التاريخ يحمل في داخله نوعاً من الإنذار المبكر لمن يعرفون كيف ينصتون إليه أو يحسنون قراءته.

وقراءة التاريخ، بهذا المعنى، تتم عدة مرات ومن زوايا عديدة، فبينما تهتم الدراسات الإنسانية كافة بأن تحفظ التجربة الإنسانية، وتلقاها وتفسرها في الحاضر، يلتزم التاريخ أساساً بأن يستدعي الماضي، ثم يعيد بناءه بمنهجه الاستردادي، كما يعيد قراءته (أو تفسيره) بحيث

يخلق صلة بينه وبين الحاضر ويتوجهه إلى صيغة يستطيع الجيل الحاضر أن يستخدمها لصالحه. ولذلك اختلفت قراءة التاريخ من عصر إلى عصر آخر بحثاً عن تلك الصيغة المناسبة لصالح الجماعة في حاضرها ومستقبلها. وسبب ذلك راجع في جوهره إلى حقيقة التغير الدائم الذي تخضع له الجماعة الإنسانية وهي حياتها كل تغير جديد هي الجماعة الإنسانية وهي حياتها الاجتماعية يعمل رؤية جديدة لنفسها ولماضيها، فتعيد «قراءة» هذا الماضي بحثاً عن عناصر كافية تربط هذا الماضي بحاضر الجماعة.

ففي الزمن القديم، كانت الغاية من «قراءة التاريخ» تبرير الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي لا يعرف الجيل «الحاضر» لها تفسيراً، ولهذا اتخذت القراءة سمة أسطورية لكي تبرر للناس حياتهم الحاضرة، ولكي تبرر خضوعهم للنظام السياسي ومنظومة القيم والمعادن والأخلاق المسائدة في مجتمعهم. ثم جاءت القراءة الدينية للماضي محاولة للتفسير. وللتلقين الأخلاقي والديني من خلال استخدام الماضي استخداماً عملياً وتعليمياً، وهو ما يفسر لنا وجود المادة التاريخية في الكتب المقدسة للديانات الإنسانية الكبرى. ومن ناحية أخرى، كانت «القراءة الدينية» للتاريخ محاولة لصياغة رؤية الجماعة الدينية لذاتها والآخر. فالقراءة اليهودية ركزت على فكرة الاختيار والأرض الموعودة، على حين ركزت القراءة المسيحية على فكرة الخلاص، أما القراءة الإسلامية، فقد ركزت على أخوة بني الإنسان من ناحية، وفكرة خلافة الإنسان في الكون لإعماره من ناحية أخرى.

وهناك «قراءات» أخرى للتاريخ تجلت في «تاريخ التاريخ»، منها القراءة العنصرية التي برزت التحركات الاستعمارية (رسالة الرجل الأبيض) وبررت دعاوى التفوق العرقي وقد ازدهرت في ظل النظم النازية والفاشية، ومنها القراءة الاشتراكية التي برزت القبضة الشيوعية على التجمعات التي خضعت لهذا النمط من الحكم، وهي ظل التطورات الديمقراطية، ظهرت قراءات أخرى للتاريخ لعل أبرزها يتمثل في القراءة الشفعية التي تبرز دور الناس العاديين في صنع

التاريخ، وقد أفرز هذا الواقع حقائق جديدة على مستوى الدراسات التاريخية، إذ إن «قراءة التاريخ» قد اختلفت من عصر إلى آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع غيره، وليس معنى هذا أن «التاريخ» يوثقته وأحداثه يخضع لإعادة صياغة دائمة لأن ذلك يعد نوعاً من «تأليف التاريخ» الذي هو في التحليل الأخير «تزييف للتاريخ»، وإنما يعني هذا أن كل عصر، وكل جيل في المجتمع، يبحث عن العناصر التاريخية التي تفيد في توضيح الحاضر واستشراف أفق المستقبل.

ويتعامل المؤرخون، في قراءتهم للماضي الإنساني بطبيعة الحال، مع الحقائق في ماضٍ حقيقي، وهي حقائق ترتبط بالواقع ارتباطاً راسخاً. ويتأكد المؤرخون من طبيعتها من خلال التواريخ التي تدعمها الوثائق، ولكنهم مع هذا، لا يتعاملون مع الحقائق فقط، وإنما يتعاملون أيضاً مع المشاعر والأحاسيس والنوافع والأسباب التي أفرزت تلك الحقائق، ويحاول المؤرخون الفاهمون وضع تلك الحقائق التاريخية في سياق الحياة الاجتماعية التي أفرزتها وتقدم معناها وإيقاعها. وهذا ما يسميه المؤرخون «التحليل التاريخي»، أي المقابلة والاستنباط ومحاولة فهم ما لا تقوله مسطور المصادر التاريخية التقليدية. فالحقائق لا تتحدث بنفسها، وإنما يمكن أن تتطرق بشيء ما في حالة واحدة لا تتواهر إلا عندما يتم ترتيب هذه الحقائق التاريخية المجردة التي ليست تاريخاً بحد ذاتها، ومن هنا، تأتي أهمية «قراءة التاريخ» ذلك أن التاريخ يمتاز عن الفلسفة والفن والأدب (على الرغم من اشتراكه معها في كونه طريقة للنظر إلى التجربة الإنسانية) بأنه يختار من التجربة الإنسانية ويصدر أحكامه، فهو يقلب التجربة التاريخية الإنسانية مرات ومرات بحيث يجد، في كل مرة، علاقات جديدة في تجربة كان الجيل الأسبق قد استبعدتها أو أسقطها، وقد ينحي جانباً بعض العناصر التي يرى أنها فقدت جدواها، ولكن جيلاً جديداً يأتي في المستقبل ربما يرى - من خلال البحث التاريخي - معنى جديداً فيما أهمله الجيل الحالي، فالأجيال تعيد قراءة التاريخ مرات ومرات بحيث توظف الحقائق التاريخية، والعلاقات التي تربط فيما بين هذه الحقائق، لمصالحها ولخدمة أغراضها، وما قد يسقطه

جيل سابق قد يجد فيه جيل لاحق بعض المعنى والفائدة فيعيد قراءة التاريخ على أساسه.

وواجب المؤرخ أن يصل الماضي بالحاضر بطريقة إبداعية خلاقة، ومن ثم فإن هدف المؤرخ لا يمكن أن يكون مجرد عرض حقائق التجربة الإنسانية وفهمها فحسب، وإنما بعثها بإعطائها القيم والمثل الحاضرة والبنائة والمرتبطة بعصره. وهذا هو السبب في أن التاريخ لا يكتب فقط وإنما تعدد قراءته مرات ومرات عبر رحلة الإنسان التي لم تنته، بعد، عبر الزمان. وغالباً ما يقال إن كل عصر يكتب تاريخه الخاص، لأن كل عصر سوف يحاول تقديم تقييمه الخاص لما هو «مهم» في ماضيه وسوف يعيل إلى رؤية الماضي في ضوء اهتماماته وانحيازاته. هذه حقيقة يمكن تلخيصها في العبارة المدهشة «التاريخ حوار بين الحاضر والماضي»، وفي تصوري أن معنى هذا أن التاريخ يتأثر بالمادة والظروف الأخلاقية السائدة في المجتمع وفي العصر الذي تتم قراءته فيه. وقراءة التاريخ هنا ليست شذوذاً عن كل الأنشطة الفكرية التي لا بد أن تتأثر بالبيئة والظروف والعصر. فكل نشاط فكري أو علمي لا بد أن تكون له وظيفة ثقافية- اجتماعية في خدمة الجماعة الإنسانية في عصرها، أي أن هذه الوظيفة الثقافية- الاجتماعية تتغير من جيل إلى جيل آخر. ومن عصر إلى عصر غيره. ومن هنا تأتي اختلافات «قراءة التاريخ» من عصر إلى عصر آخر. وإذا كانت دراسة التاريخ عبارة عن إعادة قراءة وإعادة تفسير مستمرة، فهي أيضاً تطوّر تراكمي بمعنى أنها تضيق مزيداً إلى رصيدها المعرفي باستمرار. إذ إننا حين نرى أسلافنا قد جابهتهم مشكلات عصرهم لسبب ما، ربما يمكننا تجنب الأسباب المشابهة التي نؤدي إلى خلق مشكلات مشابهة. وهذا هو بالضبط هدف قراءة التاريخ الذي لم يتحقق على نحو فعال حتى الآن، ولأن التاريخ علم ينتمي إلى الماضي من حيث موضوعه. ولكنه مرتبط بالحاضر والمستقبل من حيث هدفه ووظيفته الاجتماعية، فإن إعادة قراءة التاريخ في كل عصر بحثاً عن العناصر التي تفسر الحاضر وترشد إلى المستقبل تبدو «حقيقة تاريخية ثابتة» بعد ذاتها، ولهذا السبب

اختلفت وظيفة التاريخ في خدمة الجماعة الإنسانية من عصر إلى آخر .

هذه النظرة التفعية للتاريخ قد تكون محل اعتراض من جانب المؤرخين المثاليين الذين يبحثون في التاريخ عن العظة والعبرة، على الرغم من أن التاريخ نفسه يعلمنا أن العظة والعبرة الوحيدة في التاريخ هي أن أحدا لا يتخط من «قراءة التاريخ» . ولهذا فإن الهدف ينبغي أن يكون موجها نحو فهم العناصر المكونة للحاضر من خلال تحليل الماضي وتفسيره، وتركيز الضوء على العناصر الحافظة في هذا الماضي. فعندما نقرأ التاريخ، نبدأ في إدراك أن الحياة متغيرة، وأن لكل جزء فيها مكوناته الذاتية الخاصة. ومهما تكن جاذبية التشابهات بين الماضي والحاضر، فإننا سرعان ما نتعلم أن الماضي لا يمكن أن يتكرر، وقراءة التاريخ لا يمكن أن يكون هدفها تكرار الماضي، وإنما تفسير الماضي، هي صيغة تربطه بالحاضر في ذلك الحوار الذي أشرنا إليه في السطور السابقة. وهذا مرة أخرى هو السبب في تعدد «قراءات» التاريخ، فهي كل مرة تتم فيها قراءة التاريخ لا يكون الهدف «تكرار» الماضي، وإنما يكون الهدف البحث عن رؤية جديدة لهذا الماضي تناسب الحاضر .

خلاصة القول، إن التاريخ «يحدث» والمؤرخين «يقارون»ه، في كل مرة يحاولون فيها «كتابته». وقد مرت هذه القراءات بتطورات كثيرة عبر التاريخ الطويل لتاريخ الفكر التاريخي نفسه. ومن ثم تغيرت مهمة المؤرخ بالضرورة، فهي الزمن القديم، كانت غاية «قراءة التاريخ» حكاية ما حدث وتسجيله، وكانت مهمة المؤرخ أن يحكي «ماذا» حدث، ولذلك ظهرت «قراءة» المؤرخين القدامى للتاريخ نوعا من التدوين والتسجيل، ولكنه كان في الحقيقة «قراءة» تعكس وجهة نظر المؤرخ من ناحية، وقراءة عصره للتاريخ من ناحية أخرى.

ولأن وسائل حفظ المعلومات وتدوينها تطورت بشكل مذهل، فإن مهمة المؤرخ المسجل والحافظ، والراوي لم تعد لها ضرورة بتفسير وظيفة المعرفة التاريخية في المجتمع الإنساني، فلم تعد مهمة المؤرخ أن يحكي «ماذا» حدث، أو يسجل، وإنما صارت مهمته أن يفسر لنا «لماذا» حدث ما حدث.. وهو، يعني في التحليل الأخير أن «قراءة التاريخ» صارت تبدأ بكلمة «لماذا»، ولم تعد تقع بالحكاية والتسجيل الذي يجيب عن السؤال الذي يبدأ بكلمة «ماذا».



القراءة الشعبية للتاريخ.

 كيف نرى التاريخ من خلال عيون الناس وكيف تتكون الرؤية الشعبية للتاريخ؟

«التاريخ الشعبي» مصطلح يثير من المشكلات أكثر مما يطرح من حلول. إذ إن هناك جدلاً كبيراً حول مدلول هذا المصطلح ومفراه. والناظر فيما يكتبه الباحثون في هذا المجال يشعر، للوهلة الأولى، أن هؤلاء الباحثين مشتبكون في «مشاجرة» لا تبدو لها نهاية. ولستنا نقصد أن ندخل طرفها في هذه «المشاجرة»، كما أننا لن ندعي لأنفسنا القدرة على فصلها والفصل بين أطرافها، بيد أن ما يلتفت النظر حقاً أنه كلما اتسع نطاق «المشاجرة» ظهرت جوانب جديدة لمصطلح «الموروث الشعبي»، من حيث مدلوله ومفراه، ومن حيث الرسالة التي يحملها.

وهي تصورنا (وليس هذا دخولاً في المشاجرة) أن الموروث الشعبي في أحد معانيه هو نمط من القراءة الشعبية للتاريخ. فالموروث الشعبي يتعلق بأمور تدور حول المجتمع الإنساني، ثقافته ونظامه الأخلاقي والقيمي من ناحية، ورؤية المجتمع لذاته وللآخر من ناحية ثانية، كما أن الموروث الشعبي يتسم بالبساطة والتلقائية من ناحية ثالثة. وعادة ما يحمل هذا الموروث الشعبي «نواة تاريخية» لأنه في التحليل الأخير «القراءة الشعبية للتاريخ»، أي أنه يحمل تفسيرات شعبية لأحداث تاريخية، ويحكي عن «أبطال تاريخيين» من خلال الرؤية الشعبية التي تحمل من الخيال والرموز التي تخدم الأهداف الاجتماعية/الثقافية ما

يجعلها تختلف عن أية «قراءة» أخرى لنفس الأحداث التاريخية، وتتميز القراءة الشعبية للتاريخ، التي تتجسد في الموروث الشعبي، بخاصيتين تبدوان متناقضتين: أولاهما أنها تحمل أفكاراً ثابتة تشكل المنحى الثقافي للمجتمع، وثانيتهما أن القراءة الشعبية تحمل أيضاً تفسيرات لهذه الأفكار الثابتة تتجدد مع كل حقبة زمنية، ومن ثم فإن بوسعنا أن نصف الموروث الشعبي بأنه نوع من «القراءة الشعبية للتاريخ»، وهو ما يعني أنه رؤية الجماعة لتاريخها، ولدورها في صنع هذا التاريخ، بغض النظر عن التفاصيل التي تتعلق بالزمان أو المكان أو أبطال الحكاية التاريخية.

ويتضمن الموروث الشعبي مختلف أنماط الإبداع التلقائي للشعوب والجماعات، سواء كانت بدائية أم متحضرة، وبعبارة أخرى فإنه يشتمل على كل ما تم إنجازه عن طريق استخدام الأصوات والكلمات في أشكال نثرية، أو هي أشكال غنائية شعرية، وسواء كانت غناء أو حكاية وسبرداً بما تتضمنه من الاعتقادات الشعبية أو العادات والتقاليد، أو الخرافات والحكايات التي تبرر سلوكاً اجتماعياً أو نظاماً أخلاقياً، أو ممارسة جماعية، وما يصحب ذلك أحياناً من رقصات أو تمثيليات أو أغاني وأناشيد، ومن خلال هذا كله يحمل الموروث الشعبي رؤية الشعوب لأصولها، ولأحداث تاريخها وأبطال هذا التاريخ، كما يعمل تفسيراً شعبياً للطواهر الطبيعية في البيئة التي كانت مسرحاً للنشاط الحضاري عبر التاريخ ويتضمن علاقة كل شعب بغيره من الشعوب، ورؤية هذا الشعب للكون والأشياء والعلاقات داخل هذا الكون.

ومن هنا يحمل الموروث الشعبي التاريخ الشفاهي للمجتمعات ذات الطغاة الشفهية الخالصة، وهذا التاريخ الشفاهي يليي الحاجات الاجتماعية / الثقافية للجماعة من ناحية، كما يحقق بعض الصياغات النفسية / التعويضية للحوادث التاريخية بشكل يجمع بين البساطة والتلقائية التي تميز الإبداع الشعبي عامة من ناحية ثانية.

وأهمية هذا النوع من «القراءة الشعبية للتاريخ» أنه يأتي في مواجهة ما يكتبه المؤرخون المحترفون، سواء في العصور السابقة أو في عصرنا الحالي، من مؤلفات تعكس مواقفهم القردية وآرائهم الشخصية

وانحيازاتهم الطبقيّة، فالقراءة الشعبيّة هي حقيقتها تفسير جمعي لصالح الجماعة للتاريخ في مواجهة السمي وراء الحقائق التاريخيّة المجرّدة الذي تنقسم بها دراسات المؤرخين الأفراد وكتاباتهم. وبعبارة أخرى، فإن هذا النمط من «القراءة الشعبيّة للتاريخ» لا يسمّى إلى كشف حقائق التاريخ التي وقعت في «الماضي»، وإنما يسمّى إلى تفسير التاريخ لصالح الجماعة في «الحاضر» وهي «المستقبل».

وقد مكث المؤرخون زمناً طويلاً يتجاهلون الموروث الشعبي، أو القراءة الشعبيّة للتاريخ بروح من التمثالي والمفترسة التي جعلتهم يمشيحبون بوجوههم عما ظنوه ضريباً من ضروب العبث والخرافة التي تناسب عقول العامة وإدراكهم. بيد أن التطورات التي أدت إلى الاعتراف بحقوق الشعوب في إدارة شئونها والتي أفرزت الاتجاهات الديمقراطيّة والاشتراكيّة، أدت إلى بروز اتجاهات جديدة في الدراسات التاريخيّة تهتم بنشاط الإنسان في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفن والديبلوماسية، ونظم الحكم والمؤسسات والطبقات، وما إلى ذلك، وكانت مثل هذه الاتجاهات الجديدة في الدراسات التاريخيّة، والتي اضطلع على تسميتها «التاريخ الجديد»، نتاجاً للتطورات التي جرت على العالم فيما بين الحربين العالميتين وبمدهما. وتمثلت نتيجة هذا كله فيما أطلق عليه «الثورة التاريخيّة»، وهي ثورة صامتة حققت من التقدم في مجال المعرفة التاريخيّة، في الربع الأخير من القرن العشرين، ما لم يتحقق طوال تاريخ التاريخ بأسره منذ كان ولیداً في حجر الأسطورة إلى أن صار علماً له فلسفته وتاريخه ومناهجه.

وكان من نتائج «ثورة التاريخ الصامتة» أن تطورت مناهج البحث وأدواته من ناحية، وتغيرت النظرة إلى المصادر التاريخيّة التي يعتمد عليها الباحثون من ناحية أخرى، وتخلت النظرة القديمة للتاريخ، باعتباره مرادفاً لتسير الحكام وحروبهم، عن مكانها لنظرة جديدة تری في التاريخ مرادفاً لمسيرة البشر الحضاريّة على هذا الكوكب عبر الزمان، وترى أن كل ما حققه الإنسان، أو تطلع إليه بأمل، أو فكر فيه، جدير بالدراسة والتسجيل والبحث والفهم. ومن ثم فإن كل الأفعال البشريّة، خيراً كانت أو شراً، حروباً أو إنجازات، ثقافة وفن، أو زراعة

وصناعة، طموحاً أو يأساً، رفعة أو ضعة.. كلها جذيرة بأن ينظر فيها الباحثون والدارسون عليهم يفهمون قصة الوجود الإنساني على هذا الكوكب والقوانين التي تحكم هذا الوجود.

بيد أن أهم ما تمخضت عنه هذه الثورة الصامتة أن التاريخ لم يعد علماً ينتمي للماضي إلا من حيث موضوعه، ولكنه صار علماً ينتمي للحاضر والمستقبل من حيث هدفه وفائدته.

ولم تعد مهمة المؤرخ أن يعيد «تصوير الماضي» وأن يحكي «ماذا» حدث، وإنما صارت مهمة المؤرخ أن يفهم «لماذا» حدث ما حدث، ومدى تأثير هذا الذي حدث في الماضي على حاضر الجماعة الإنسانية ومستقبلها. ولأن الدراسات التاريخية الحديثة تحاول أن تفهم الإنسان بوصفه فرداً في جماعة إنسانية، فإن المصادر التاريخية التقليدية لم تعد كافية لتحقيق هذا الفهم. ومن ثم كان لابد من البحث في «مناطق» أخرى غير تلك التي تعود عليها المؤرخون، إلا أن المصادر التاريخية التقليدية: الحوليات والمدونات التاريخية والوثائق والآثار وشهادات المعاصرين والمذكرات.. وغيرها، لم تعد هي فقط المصادر التاريخية المحترمة، فقد أخذ عدد متزايد من المؤرخين يبحث في «مناطق» وجدانية وعاطفية هي ما يتضمنه الموروث الشعبي الذي يمثل «القراءة الشعبية للتاريخ».

وقد صار الموروث الشعبي، بمختلف أجناسه القولية والتشكيلية، مصدراً مهماً من مصادر الدراسات التاريخية، لاسيما في مجال التاريخ الاجتماعي. وكان هذا نتاجاً طبيعياً لفكرة منطقية مؤداها أنه ليس من المعقول، أو المقبول، أن ندعي أننا نفهم مجتمعاً ما دون أن نعرف شيئاً عن وجدان أبناء هذا المجتمع، أو رؤيتهم لأنفسهم وللآخر، وتفسيرهم للأحداث التاريخية وأراءتهم في الشخصيات التاريخية التي مرت عليهم أي الكيفية التي نظروا بها إلى أنفسهم في مرآة التاريخ ورؤيتهم لأحداث هذا التاريخ. وهو ما نسميه «القراءة الشعبية للتاريخ».

فهذه «القراءة» أقرب ما تكون إلى رؤية وجدانية جمعية للتاريخ وأحداثه وأبطاله. وتكمن أهمية المواد التراثية الشعبية، التي تشكل

مجمل القراءة الشعبية، فهي أنها تحمل ما يمكن أن نسميه «البعد الثالث» في الدراسات التاريخية، وتفصيل ذلك أن التاريخ، بوصفه نظاماً تعليمياً وأكاديمياً بمفهومه التقليدي، يعتمد على دراسة حركة الإنسان في بعدها الرأسي الصاعد، أي من حيث موقعها الزمني، وفي بعدها الأفقي الممتد، أي من حيث موقعها المكاني. أما الموروث الشعبي السذي يدور حول نواة تاريخية، والذي يعيد بناء القصة التاريخية وفق الرؤية الشعبية، ويغير الأدوار والأماكن، ويعيد صياغة الأحداث لصالح الجماعة الشعبية فإنه يحمل ما يمكن أن نسميه «البعد الثالث» في الظاهرة التاريخية، فإن القراءة الشعبية للتاريخ تضيف بعداً ثالثاً يجسد الرؤية الوجدانية للتاريخ ويضيف عليها طابعاً نفسياً وروحياً يكتسبه الصفة الكلية الشاملة.

فقد ظل التاريخ زمناً طويلاً يعتمد على شهادات جزئية يستعدها من المصادر التقليدية. وظل المؤرخون يعتمدون على هذه الشهادات التاريخية الجزئية في محاولة إعادة تصوير الماضي وفق منهج استردادي صارم يحكي «ملاء» حدث، ولكن تغير الوظيفة الثقافية/الاجتماعية للتاريخ جعل هذا النمط من الدراسة التاريخية السردية غير كاف لإشباع الرغبة في المعرفة التاريخية، ومن ثم اعتمد المؤرخون على مصادر غير تقليدية لفهم ما حدث وتفسيره. فالموروث الشعبي يقدم لنا رؤية «كلية» للأحداث التاريخية، لأن الجماعة في رؤيتها للحدث التاريخي تقفز فوق التفاصيل وعلاقات الزمان والمكان، ولا تهتم إلا برسم صورة كلية حيلى بكل الرموز والمفاهيم الاجتماعية بذاتها فضلاً عما تحمله في طياتها من حقائق تاريخية لا تحملها المصادر التاريخية التقليدية عادة، هذه الحقائق التاريخية «المسكوت عنها» في المصادر التاريخية التقليدية تحمل لنا رأي الناس في الأحداث والشخصيات التاريخية والأدوار التاريخية أيضاً، كما تحمل لنا الصورة التي تقبل بها الناس الحادثة التاريخية وتفسيرهم لها، وهذه كلها جوانب لا يمكن أن نجدها في المصادر التاريخية التقليدية.

فاذا كانت المصادر التاريخية التقليدية تحمل لنا جزءاً من الواقع التاريخي فإن الموروث الشعبي يحمل لنا جزءاً، أو جانباً، غير ملموس

من هذا الواقع التاريخي نفسه.

ويرى بعض الباحثين أن الموروث الشعبي موضوع علم تاريخي هو علم الفولكلور. وهي رأيهم أنه علم تاريخي لأنه يحاول كشف ماضي الإنسان من زاوية أخرى غير الزوايا التي يعمل فيها علم الآثار أو علم التاريخ مثلاً، ومن هذه الناحية نجد أن هناك بعض مناطق الالتقاء والتطابق بين علم الفولكلور وبعض فروع الدراسات التاريخية التي تهتم بتطور المجتمع، وإعادة بناء «التاريخ الروحي للإنسان» من خلال فحص إبداعاته الثقافية. وهو الأمر الذي يجعل الباحثين في علم الفولكلور، أو في علم التاريخ، يمكنون على دراسة الموروث الشعبي، الذي يشكل بالنسبة للمؤرخين نمطاً من أنماط قراءة التاريخ.

وإذا كان الموروث الشعبي يشكل أساس القراءة الشعبية للتاريخ، فإن من المثير أن نعرف أن كتب المؤرخين العرب، في عصور التألق الفكري في ظل الحضارة العربية الإسلامية، ضمت الكثير من عناصر الموروث الشعبي التي حرص أولئك المؤرخون على تسجيلها. وفي تصورتنا أن هذه المادة «الشعبية» التي لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب التراث العربي، لم تكن حشواً فارغاً على الرغم من أن قليلين من المؤرخين قرأوها قراءة نقدية، فقد كانت المادة التراثية الشعبية تشكل نوعاً من تقرير الرؤية الشعبية السائدة للأحداث التاريخية وأبطالها ومفزاها.

وهي رأي الدكتور محمد رجب النجار أن التراث الشعبي الذي جاء في كتب المؤرخين وأصحاب الموسوعات، من أمثال المقريزي والتويري والقلقشندي والعمرى، كان ينقسم إلى قسمين كبيرين: أحدهما لا يزال بوظائفه الحيوية والفكرية والنفسية والجمالية حياً هاملاً ومؤثراً في بنية الفكر العربي حتى اليوم، وهو ما يسميه علماء الفولكلور «المأثورات الشعبية»، والثاني هو هذا الجزء من المادة، أو العناصر، الفولكلورية التي تحجرت، أو توقفت وظائفها منذ زمن بعيد وتحولت إلى مجرد روائع ثقافية احتفظت بها كتب التراث العربي ولم تعد لها من قيمة الآن سوى قيمتها الثقافية. وقد أطلق عليها التويري والقلقشندي وغيرهما مصطلح «الأوابد» أو «أوابد العرب» دلالة على

أنها لم تعد حية وفاعلة .

وعلى أية حال . فإن هذا الوعي بقيمة عناصر « التراث الشعبي » . والاهتمام بتسجيلها يشي بأن دور « العناصر الشعبية » في الفكر التاريخي العربي كان واضحاً . إذ أننا لا نكاد نجد كتاباً واحداً من كتب التراث العربي يخلو من أثر . أو أكثر . من التراث الشعبي العربي . سواء . هي الكتب الموسوعية مثل : « نهاية الأرب في فنون الأدب » . للتوحيدي . و« صبح الأعشى في صناعة الإنشاء » للقلقشندي . و« مسالك الأبحصار في ممالك الأمصار » لابن فضل الله العمري . أو كتب الفتوح والجغرافيا . أو تقويم البلدان والرحلات . وهي كثيرة ومثيرة . أو كتب فتوح البلدان وفضائل البلدان التي كتبها مؤرخو كل بلد من البلاد الإسلامية تقاخراً ببلدهم ومناقبه لعلماء البلاد الأخرى . وكان ذلك نمطاً من التأليف ساد في عصر ازدهار الثقافة العربية الإسلامية . وخلف لنا ثراثاً هائلاً من المعلومات التاريخية والجغرافية والفولكلورية والأنثروبولوجية والاجتماعية والسكانية . فضلاً عن المعلومات المتعلقة بتاريخ المدن الإسلامية وتطورها . وفي طيات هذا كله نجد ملامح « القصة الشعبية للتاريخ » . جلية واضحة في الأساطير والحكايات الشعبية وأخبار الخوارق والمعجزات . التي يوردها مؤلفو تلك الكتب في سياق رواياتهم « التاريخية » .

بل إن عناصر « التراث الشعبي » العربي هذه نجدها في الكتب التي تبدو مؤلفات تاريخية خالصة . مثل كتب التاريخ العام . وكتب التراجم والوفيات . وكتب المسير التاريخية . وكتب الخطط « التي تجمع بين التاريخ والطبوغرافيا والاجتماع والجغرافيا » . والكتب ذات الموضوع الواحد . أي الرسائل التي كانت تشبه الأعداد الخاصة التي تصدرها الصحف والمجلات حالياً في مناسبة ما مثل « التبر المسيوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك » للمقريزي . و« كوكب الروضة » للمسيوطي . و« بذل الماعون في فضل الطاعون » لابن حجر . و« الفيض المديد في النيل المسعد » للمسيوطي . . وغيرها حملت بين شأياها الكثير من عناصر الموروث الشعبي .

كذلك فإن كتب الأدب . بطبيعة الحال . قد حملت لنا الكثير من

عناصر هذا الموروث الشعبي على الرغم من احتفالها بأدب الصفوة أو المتعلمين، فلا يكاد يخلو كتاب من عيون الأدب العربي في عصور الناطق والأزدهار من آثار هذه «القراءة الشعبية».

والى جانب هذا كله، نجد في تراث الثقافة العربية الإسلامية عبداً هائلاً من الكتب التي حملت بين دفتيها مادة ثرائية خالصة، تمثلت في الأساطير، والسير الشعبية، والحكاية الشعبية والشعر والأزجال، والبلاليق والألغاز.. وغيرها. وهي كل نمط من أنماط هذه الكتب التي حملت «الموروث الشعبي» العربي نجد نمطاً من أنماط القراءة الشعبية للتاريخ، فهي روايات الإخباريين العرب القدماء مثل «وهب بن منبه» نجد طبقات خيالية نمت حول بذرة تاريخية حقيقية لتشكل أحد أنماط القراءة الشعبية للتاريخ، وفي «الف ليلة وليلة» نجد نمطاً آخر لهذه القراءة الشعبية ففي صفحات هذا الكتاب البديع لتردد أحداث الحروب ضد الروم، وأصداء الحروب الصليبية، كما نشعر بانقاس الحياة الاجتماعية ونقرأ مصطلحاتها في شاي الرواية. وفي «الف ليلة وليلة» أيضاً نعرف رأي الناس في حكاهم وقضائهم، ورؤيتهم للأخر من خلال تصويرهم لهذه الشخصيات. أما السير الشعبية فتشكل نمطاً مغايراً من أنماط «القراءة الشعبية» فسير سيف بن ذي يزن، وسيرة الظاهر بيبرس، والسيرة الهلالية، وغيرها، ليست سوى قراءات شعبية تتناول ظواهر تاريخية متنوعة من وجهة نظر الجماعة.

وهناك كتب تحمل مادة خالصة ذات طبيعة مقايضة مثل تلك المجموعات القصصية التراثية التي تنوعت اتجاهاتها مثل: «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة» و«الفرج بعد الشدة» للتوخي، وكتب النواذر والمسامرات، والأغاني، والكتب التي تحوي القصص العاطفي والاجتماعي، وقصص البطولة والفروسية وغيرها من ضروب الفن القصصي.

ويحمل تراث الثقافة العربية الإسلامية بالكثير من المؤلفات والكتب التي ضمت بين دفتيها مادة فولكلورية خالصة، مثل كتب الألغاز والأمثال والفرائد والمجانب، فضلاً عن كتب التصوف التي

تحتوي نوصاً من المادة الخيالية التي تدور حول معجزات الصوفية وكراماتهم، وقد ازدهر هذا النوع من التأليف في أعقاب مظاهر التدهور التي آلت بها الثقافة العربية الإسلامية بعد القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، وإن كانت قد وجدت قبل هذا القرن، ويضيق بنا المقام لو حاولنا تصنيف أنماط الكتابات التراثية التي نعتبرها ضمن ما نسميه «القراءة الشعبية للتاريخ»، ولم تخضع هذه الكتابات، حتى الآن لدراسة منهجية منظمة، وهو عمل لا يستطيع باحث فرد أن يقوم به، وإنما ينبغي أن يكون محل اهتمام مؤسسة منظمة، ويقدر ما كانت للكتب التي تحمل مادة شعبية خالصة رؤيتها الخاصة للظواهر والأحداث، فإن المؤرخين الذين استخدموا المادة الشعبية في كتبهم قد وظفوها في خدمة الهدف الذي ألفوا كتبهم من أجله، ففي كتب فتوح البلدان كانت الروايات الشعبية تهدف إلى ترسيخ فكرة أن الفتح الإسلامي كان خلاصاً للشعوب المقهورة من ناحية، وأن «البطولة» بمعناها الجهادي والإسلامي كانت من أهم أسباب نجاح حركة الفتح الإسلامية من ناحية أخرى.

ومن ينظر في أخبار فتوح الشام، أو فتوح مصر، أو غيرهما يجد أن هذين العنصرين كانا من أهم عناصر الرواية التاريخية العربية حول حركة الفتح، وما أعقبها مباشرة. كذلك كانت هناك عناصر في هذه الروايات تؤكد أن غناية الله كانت ترضى الفاتحين، لأنهم كانوا مثلاً للمجاهد الذي يسعى في سبيل الله. ومن ناحية أخرى، نجد في هذه الروايات قدراً كبيراً من الخيال الذي يحمل أصداً الحكايات الشعبية الموروثة في البلدان التي تم فتحها، والذي يعكس ما تتركه الرواية الشفوية على التدوين التاريخي من آثار شعبية. فقد كانت أخبار الفتح الإسلامية وأحداثها متداولة بالرواية الشفوية طوال القرن الأول للهجرة على أقل تقدير (انظر الطبري، والبلاذري، وابن عبد الحكم)، ومن ثم تعرضت تلك الروايات الشفوية للحذف والإضافة في كل جيل إلى أن تم تدوينها، ولأن الرواية الشفوية تحتاج إلى قدر من الإثارة لشد الانتباه، سمعت هذه الروايات بأنها

تحمل قدراً من الحكايات الشعبية التي لا يمكن للباحث أن يأخذها على عواهنها .

خلاصة القول إن «القراءة الشعبية للتاريخ» نوع من إعادة تفسير نفس الوقائع والأحداث التاريخية لمصالح الجماعة . والسبب في ذلك أن المؤرخين في العصور القديمة «وفي العصور الحديثة أحياناً» ينسبون الفعل التاريخي إلى شخص الحاكم الفرد، ويقرأون الأحداث التاريخية من منظور ينسب إلى الحاكم كل فضل ويحول الناس إلى قطيع من الأبقار أو الماشية التي يقودها هذا الحاكم، ولأن هذا غير حقيقي من ناحية، ولأنه ضد طبيعة الأمور من ناحية أخرى، فإن «القراءة الشعبية» تعيد إثبات دور الناس صنّاع التاريخ الحقيقيين في الحدث، كما أنها تبلور المنظور الذي ينسب إلى الجماهير كل فضل تاريخي .

التاريخ والآثار... تكامل أم تفاضل ؟ ١٩

إذا كان الإنسان بوصف أحياناً بأنه صانع التاريخ، فإن المؤكد أنه أيضاً نتاج لهذا التاريخ نفسه.

التاريخ نظام معرفي لازم الوجود الإنساني في الكون، وشارك الإنسان في رحلته عبر الزمان، وتأثر بما جرى على الإنسان نفسه من تطورات خلال هذه الرحلة الطويلة التي لم تكتب فصولها النهائية بعد. فمُنذ الأزل، كان توق الإنسان شديداً لمعرفة ماضيه وتسجيله.

ولعل هذا هو ما جعل الباحثين في الدراسات التاريخية يصفون التاريخ بأنه أكثر فروع العلم الإنساني ارتباطاً بالإنسان واقتراياً منه. وإذا كان يحلو للبعض أن يصف الإنسان بأنه «كائن تاريخي»، فإن المقابل الموضوعي لهذه العبارة هو أن «التاريخ علم إنساني» بمعنى أن التاريخ هو العلم الذي يرتبط بالإنسان ويجري وراءه عبر عصور الزمان، محاولاً أن يفهمه وأن يفهمه حقيقة الوجود الإنساني في الكون، كما أن التاريخ لا يسجل رحلة الإنسان في الزمان وحسب، ولكنه يحاول البحث عن تفسير يشرح الماضي ويثير الحاضر، ويستشرّف آفاق المستقبل. هذا التلازم بين الإنسان والتاريخ كشف عن نفسه في جوانب كثيرة: فمُنذ البداية، اهتم الإنسان بتسجيل قصته في العالم. وما رسوم الكهوف التي تركها الإنسان الأول إلا محاولة بالكرّة في هذا السبيل. كذلك لجأ الإنسان إلى التاريخ لكي يحكي له عن ماضيه وعن أصول الأشياء والأفكار والنظم، ولما كان التاريخ لا يزال يحبو في حجر الأسطورة، فقد جاءت الروايات

التاريخية الأولى مثقلة بالأسطورة حتى قال بعض الباحثين إن الكتابات التاريخية الأولى هي أجرا الأساطير.

وانتقل الإنسان في مدارج المدنية والحضارة من عصر إلى عصر، فعرف الكلمة المكتوبة والنار والعجلة، واستأنس النبات والحيوان، وبني القرى والمدن، وأقام المجتمعات، وسرع القوانين، واعتدى إلى الحكومة والدولة، وتنوع نشاطه في الكون وازدهر، إعماراً وحرباً، فناً وأدباً وعلماً، ديناً ولغة، بناء وزراعة وصناعة، وابتكر وجدّد، وثار وتمرد، وأحرق ودفن، ثم عاد ليخطو صوب الحرية والتقدم، وفي هذا كله طوّر الإنسان أدواته ونظمه المعرفية، وتطوّرت معه. وتخلص العلم رويداً رويداً من الأوهام والانحيازات، وتقدم صوب المعرفة الحقّة بخطوات أكثر ثباتاً. وتطوّرت علوم الإنسان ومعرفته حتى ملكه وهم «المعرفة اليقينية»، في القرن التاسع عشر، ثم عاد ليراجع علومه ويطوّرها ويتطوّر معها حتى ظن الإنسان أنه، بالعلم، على كل شيء قدير.

ولم يكن التاريخ، بطبيعة الحال، استثناء من ذلك التطوّر الطويل والمثير الذي خضعت له سائر علوم البشر. ومن رحم الأسطورة خرج التاريخ إلى رحاب العلم، ومن دائرة الحكاية والسرد، خرج إلى عالم السببية باحثاً ومنقّباً وطامحاً إلى الاهتداء لقوانين تفسّر سر الإنسان في الكون. هذه الرحلة الطويلة التي قطعتها المعرفة التاريخية، منذ نشأتها في رحم الأسطورة حتى تطوّرها العلمي المثير في العقود الأخيرة، كان هدفه معرفة الإنسان في حياته الاجتماعية، وداخل الإطار العام لثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه. ولم يكن ممكناً أن تتطور المعرفة التاريخية في جانب واحد معين دون أن تتطور في سائر جوانبها. ومن ثم، فإن فلسفة التاريخ التي تبحث في اتجاه حركة التاريخ، والقوى الفاعلة في هذه الحركة، ومضمون التاريخ ومفرازه كانت تتطوّر بشكل يوازي تطوّر مناهج البحث في الدراسات التاريخية، والتي كانت تهدف إلى تطوير كيفية الحصول على المعلومات من المصادر المتاحة وتحليلها، وعرضها، ثم محاولة كشف العلاقة السببية داخلها، وصولاً إلى استنتاجات قد تفيد في تحقيق الهدف النهائي من الدراسة التاريخية.

وفي الوقت نفسه، كانت النقلة النوعية في مناهج البحث مصحوبة

باتصاع مدى المصادر التي يعتمد عليها المؤرخ في استرداد الحدث التاريخي من ذمة الماضي. وفي هذا الصدد، ظهرت الآثار لتسد الفجوة المعرفية بين بداية الوجود الإنسان في الكون، وبداية التمسجيل المكتوب لقصة هذا الوجود، وصار مصطلح «ما قبل التاريخ» لا يعني شيئاً أكثر من «ما قبل التاريخ المكتوب» بل إن الاهتمام بالآثار في رواية الأحداث التاريخية صاحب الكتابات التاريخية منذ فترة طويلة، وقبل ظهور علم الآثار باعتباره علماً منظماً في العصر الحديث.

فقد كتب مؤرخون كثيرون عن المهاني الأثرية التي خلفها المساقون، وصارت جهود علماء الآثار وكشوفاتهم بديلاً مناسباً عن التسجيلات التاريخية المكتوبة، بل إنها في أحيان كثيرة كانت تمهدنا بمعلومات غفلت، أو تفاعلت عنها، المصادر الأدبية التقليدية، وتبوّعت مصادر المعرفة التاريخية وصارت أكثر ثراء بفضل ما وفّره علم الآثار من معلومات تاريخية. ومن ناحية أخرى، حدثت نقلة كمية في مجال التراكم المعرفي داخل علم التاريخ نفسه، وقد أدى هذا الوضع إلى فرض نمط، من التخصص في الدراسات التاريخية بحيث انقسمت إلى فروع يهتم كل منها ببحث أنماط التطور الإنساني عبر التاريخ على مستوى معينه، فظهر التاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي والتاريخ السياسي، والتاريخ العسكري، والتاريخ الفني، والتاريخ الثقافي، وما إلى ذلك.

ومع هذه التطورات، كان على المشتغلين بالدراسات التاريخية أن يتطوروا مناهجهم وأدواتهم البحثية، وكان كل تطور على هذا المستوى يدفع بالدراسات التاريخية إلى تطور جديد. وهكذا كانت مناهج البحث، ومصادر الدراسة التاريخية في علاقة جدلية بعلم التاريخ نفسه، ودخلت هذه الخطوات العقلية والاستدلالية التي اصطلح على تسميتها بـ «المنهج» في بنية العلم الأساسية، ولم تكن مجرد ممارسة عقلية منفصلة عن علم التاريخ الذي حمل تجربة الحضارة الإنسانية وقصة الإنسان على الأرض - والحاصل أن أركان المعرفة التاريخية جميعها قد خضعت لنوع من التفاعل الداخلي يحتم علينا رصد مظاهره، أو رصد بعضه على الأقل.

وربما يكون مناسباً أن نتخذ من آثار عصر سلاطين المماليك في مصر دليلاً على أهمية الآثار في إثراء مصادر البحث التاريخي.

لقد مدّت الاكتشافات المهمة التي توصل إليها علم الآثار نطاق معرفتنا التاريخية بالنشاط الإنساني إلى أغوار مسحية في الماضي لم يكن ممكناً معرفة شيء عنها اعتماداً على المصادر المكتوبة وحدها. وعلى أي حال، فإن علم الآثار، وعلم الأنثروبولوجي، قد أمداًنا بقدر من المعلومات عن سائر جوانب حياة الإنسان قبل الكتابة يفوق كثيراً ذلك القدر الذي وفّره المصادر المكتوبة عن فترات أكثر حداثة. ومن ثم لم يعد مقبولاً أن نستخدم الاصطلاح المضلل «ما قبل التاريخ». إلا إذا كان المرء يقيد مفهومه للتاريخ في إطار كونه فرعاً من فروع الأدب، والأهم من ذلك أن دور علم الآثار في إثراء المعرفة التاريخية لم يتوقف عند حدود فترة ما قبل الكتابة، ولكنه امتد إلى كل الفترات التاريخية ليمثل مصدراً رئيسياً من مصادر المعرفة التاريخية.

ولمست أتممور أن الباحث في تاريخ مجتمع ما يمكن أن يعتمد على المصادر التاريخية المكتوبة وحدها لفهم هذا المجتمع. فالكتابات التقليدية التي كتبها المؤرخون كتبت بقصد أن تكون «تاريخاً» أي لكي تسجل للأجيال القادمة شهادة كتابها على عصرهم، ومن ثم فإنها مشوبة بكل عيوب «القصد» و«التعمد»، فضلاً عن أنها كتبت بعد وقوع الأحداث وتلوّنت بوجهة نظر كاتبها، أو على الأقل بزاوية الرؤية التي ينظر فيها إلى الأحداث، وهذا ما يجعل من كتابات المؤرخين مجرد شهادات، أو رؤى جزئية، تكشف عن جانب، ولكنها لا توضح الجوانب كلها. ولذلك فإن الباحث في كتابات المؤرخين لابد أن يعتمد إلى المقابلة والتدقيق والتحقيق في محاولة لإعادة بناء صورة الماضي.

بيد أن التطورات المهمة التي جرت في مجال الدراسات التاريخية جعلت مصادر المؤرخ تعتمد لتشمل التراث الشعبي، والفن، والأدب، والشفاهيات، فضلاً عن الآثار بكل أشكالها ومستوياتها، وربما امتازت هذه المصادر بعميزة أساسية هي أنها لم تكن موجودة بقصد أن تكون تاريخاً، ولكنها في معظم الأحيان جاءت نتاجاً لتقائماً عضوياً مثل الموروثات الشعبية القولية والتشكيلية - بشئ صنوفا - أو كان الهدف منها اجتماعياً، أو ثقافياً، أو دينياً مثل المنشآت الأثرية «الأسواق والخانات والقياسر والأسيلة والمساجد والمكاتب».

صحيح أن بعض الآثار قصد بها أن تكون نوعاً من التاريخ، أو إعطاء انطباع ما للأجيال القادمة عن شاهدها. ولكن أنماطاً أخرى كثيرة من الأعمال الفنية ذات الاستخدام المنزلي، أو الحرفي، أو الفهني تكون ذات دلالات مهمة بالنسبة

للمؤرخ العامل في حقل التاريخ الاجتماعي.

إن التأخر في تراث عصر السلاطين المماليك والعصر العثماني من وجهة نظر الآثار، لا بد أن يخرج بانطباع أولي مؤداه أن هذا العصر من عصور التدين الشديد من ناحية، والعظمة والرفاهية من ناحية أخرى. بيد أن النظرة المتأنية سوف تكشف عن حقائق مناقضة تماماً للانطباع الأولي، ذلك أن كثرة المنشآت والعمائر التي خلفها عصر السلاطين المماليك كانت حقاً سياسياً وواجهة دينية لحكم قام على أساس أن «الحكم من غلب»، ومقارنة المصادر التاريخية بالآثار التي بقيت من ذلك العصر تكشف عن أن الواجهة الدينية كانت ضرورة سياسية في بداية العصر لتبرير حكم أولئك المجلوبين عبيداً في طفولتهم، ثم باتت «عادة» سياسية لا تعني شيئاً. بل إن الكثير من هذه العمائر بُنيت بالمصادر، وباستخدام السخرة، والاستيلاء على ممتلكات الناس (انظر إلى ذلك المسجد الذي بناه أحد السلاطين على أرض مفتصة، واستولى على الأبواب والأعمدة من مساجد أخرى، ثم سخر الناس بالقوة في العمل لبنائه، فأسماء الناس في القاهرة، على سبيل التورية والسخرية، المسجد الحرام).

إن المصادر الأخرى تحدثنا عن الحياة الاجتماعية في مصر زمن السلاطين المماليك لتكشف عن حقيقتين مهمتين: أولاًهما أن الدين لم يكن من شيم حكام ذلك الزمان بشكل عام، وثانيتهما أن الرفاهية والبطانة والأبهة كانت وفقاً على الحكام ولم تكن من نصيب المحكومين في ذلك الزمان أيضاً.

هكذا، إذن، يمكن للآثار أن تكون مصدراً مهماً من مصادر البحث التاريخي بشرط ألا نأخذها كما هي، وأن نحاول «قراءتها» في ضوء المصادر الأخرى، ومن جهة ثانية، فإن الملابس وأدوات الزينة، والأدوات المنزلية، وأدوات الكتابة، وجلود الكتب، والسيوف، والأدوات المعدنية، والبيوت، والأثاث... وما إلى ذلك يمكن أن يقدم صورة حية وصادقة عن المجتمع الذي نهتم بدراسته، والآثار الكثيرة التي تمثل بها مصر من العصر المملوكي والعصر العثماني تقدم لنا زائداً مهماً لدراسة الفن، والحرف، والثقافة، والبناء الاجتماعي وأحوال الأسرة، والدور الاجتماعي للفرد والمطائفة، ومكانة المرأة وأحوالها، فضلاً عن الذوق العام ومدى رفاهية، أو عدم رفاهية المجتمع.

واللافت للنظر حقاً أن الآثار المتعلقة بالناس في حياتهم اليومية عادة ما تشكل مصدراً مباشراً وسلساً للمؤرخ يستقي منه معلومات كثيرة عن المجتمع

الذي يدرسه، فالقنازل تكشف الكثير عن حياة الأسرة والعادات الاجتماعية، ومكانة المرأة، وعلاقة الأسرة بالمجتمع من حولها، كما أن المصنوعات الخشبية تكشف عن جوانب أخرى. وينسحب هذا القول على كل الآثار المتعلقة بالجوانب الاجتماعية، فإذا ما ارتبطت الآثار بالحاكم، كان فيها قدر كبير من الاصطناع المبالغ، والرغبة الكاذبة في إعطاء انطباعات تخالف الحقيقة، فكم من آثار عظيمة نسيت لحكام أذاقوا شعوبهم مرارة الحرمان والذل وكُرسوا كل الموارد العامة لذواتهم. وعلى المؤرخ الذي يتعامل مع مثل هذا النمط من الآثار أن يقارن ما تقدمه من معلومات بما هو متوافر في المصادر التاريخية الأخرى.

وربما يكون من المناسب أن نقترح دراسة آثار السلطان الناصر حسن بن قلاوون، والسلطان قنصوة الغوري للبيان مدى التناقص بين العظمة الظاهرة في مدرسة السلطان حسن، والوباء الذي تعرضت له البلاد على مدى عامين في حكمه نزل بالبنية السكانية إلى درك مخيف، كما أدى على المدى الطويل - مع أسباب أخرى - إلى انهيار الدولة المملوكية، كما أن مجموعة الغوري لا تتسمج أبداً مع حقيقة أن حكمه كان قد انتهى بالفعل قبل ممراتي مرج دابق والريدانية. بسبب خراب موارد البلاد الاقتصادية، وتدهور المجتمع، وتداعي البناء السياسي للدولة المملوكية.

أما ما يتعلق بالمجتمع نفسه، فإننا نقترح دراسة عدد من الآثار المتعلقة ببعض الحرف، مثل تكفيت النحاس بالذهب والفضة، وتطعيم الأخشاب، وتزيين الأثاث المنزلي وغيرها من حرف الرفاهية لكي نرى أن عدداً كبيراً من هذه الحرف كان قد اختفى قبل الغزو العثماني لصغر بثمانين عاماً على الأقل، ولكي نضع أيدينا على حقائق التطور التاريخي للمجتمع المصري طوال عصر سلاطين المماليك.

القراءة الدينية للتاريخ .

 ثمة علاقة جدلية بين الإنسان والتاريخ. فالإنسان هو صانع التاريخ من ناحية، كما أن التاريخ يصنع الإنسان على نحو ما. هذه العلاقة الجدلية بين الإنسان والتاريخ هي التي جعلت تاريخ المعرفة التاريخية موازياً لتاريخ الإنسانية نفسه، إذ إن كل تطور جرى على الإنسان طوال وجوده في هذا الكون كان مصحوباً بتطور مماثل في المعرفة التاريخية، ولأن الرغبة الطبيعية في الإنسان لمعرفة أصول الأشياء والظواهر والعلاقات التي تحكم حياته الاجتماعية قد دفعته إلى البحث في الماضي، فإن (قراءته) لهذا الماضي اختلفت من عصر إلى آخر بسبب تطور أدوات الإنسان المعرفية.

كانت «القراءة الأولى للتاريخ» هي «القراءة الأسطورية»، وهذه «القراءة» كانت بمنزلة التواء التي نبتت منها شجرة المعرفة التاريخية بكل تجلياتها عبر عصور التاريخ الإنساني.

وعلى الرغم من كل الرموز والدلالات والصبغات الخيالية التي أثقلت هذه «القراءة الأسطورية للتاريخ»، فإنها كانت تدور حول «واقع تاريخي»، بيد أن نقص المعلومات والتسجيلات التاريخية دفعت الإنسان إلى ترفيع النقص في ذاكرة التاريخ بهذه الصبغات الأسطورية، ولذلك اختلطت محاولات الإنسان الأولى لتسجيل تاريخه بالأساطير التي كانت هي «القراءة الأولى للتاريخ الإنساني»، وكانت تلك «القراءة» ذات سمة تبريرية تحاول تفسير خضوع الإنسان للملوك الذين زعموا أنهم

يتحدرون من نسل الآلهة، أو أنهم ضمن حكومات الآلهة، وفي هذه «القراءة» كانت الأسطورة تحكم التاريخ. لأن الأسطورة كانت حكاية مقدسة تلعب أدوارها الآلهة وأشياء الآلهة، على حين كان البشر وسيلة وأداة بيد الآلهة. بيد أننا لا ينبغي أن ننسى أن الكثير من آلهة العالم القديم جاءوا من أصول بشرية، أي أنهم كانوا ملوكاً أو أبطالاً أو أفراداً مشهورين. ثم حولتهم الجماعات الإنسانية في أساطيرها إلى آلهة لصيب أو لآخر.

ثم مضى الزمان بالإنسان، وحدثت تغيرات موضوعية كثيرة أدت إلى نقلة كمية ونقلة نوعية في المعرفة التاريخية، فقد اتاحت الكتابة والتسجيلات التاريخية كمّاً كبيراً من التراكم المعرفي عن حقائق التاريخ الإنساني. وأدى هذا بدوره إلى نقلة نوعية في المعرفة التاريخية، وتقدم العقل البشري، بحيث بات مستعداً لقبول رسالات السماء، وجاءت الأديان تقدم إجاباتها عن السؤال المضيئي (لماذا)، ومن هنا جاءت (القراءة الدينية) للتاريخ، وينبغي أن ننتبه إلى أن الأديان كلها قد حملت (مادة تاريخية) هي كتبها المقدسة من ناحية، كما أنها بلورت نوعاً من (فكرة التاريخ) الخاصة بها من ناحية أخرى، وهذه (القراءة الدينية للتاريخ) اختلفت من دين لآخر بطبيعة الحال، وكان هذا الاختلاف نابعاً من رؤية كل دين للإنسان ودوره في الكون وعلاقته بالآخر، كما أن (القراءة الدينية) اختلفت في هدفها من دين إلى دين آخر.

فقد ركزت القراءة اليهودية للتاريخ على فكرة الاختيار والوعد المقدس، إذ إن كتاب أسفار العهد القديم اليهودية وضعوا التاريخ في إطار يمكن تفسيره بما يخدم الأهداف الدينية اليهودية، حقيقة أن الكتابات التاريخية العبرانية تمثل مرحلة اختلاط الفكر التاريخي بالفكر الديني، بيد أن التسجيلات العبرانية الأولى قد سارت شوطاً نحو توضيح الدور الإنساني في التاريخ، وتقليل دور الآلهة الذي كان مسيطراً في القراءة الأسطورية، ومن ناحية أخرى، فإن فكرة الاختيار (أي اعتقاد اليهود أنهم شعب الله المختار) جعلتهم يسجلون في كتبهم المقدسة أخباراً عن تدخل الرب في توجيه حركة التاريخ

لمصلحتهم.

ولأن فكرة التاريخ لدى اليهود تدور حول فلسفة غائية هدفها طمأنة اليهود إلى الوعد المقدس بالأرض (سفر التكوين ١٢: ٢٥) فإن (القراءة اليهودية) صاغت أحداث التاريخ وفق النموذج اليهودي وهي إطار فلسفة التاريخ اليهودية التي تؤكد أن الرب سوف يتدخل في النهاية لمصلحة شعب المختار.

وهناك عدد كبير من العلماء والباحثين يسرون أن اليهودية ديانة تطوّرت بفضل الميراث الثقافي للمنطقة، وربما تكون ديانة (أتون) التوحيدية في مصر القديمة قد أعطت اليهودية دفعها الأولي. ثم تطوّرت بعد ذلك بفعل المؤثرات الثقافية السائدة في المنطقة العربية، ويبدو ذلك واضحاً في محتوى الكتب التاريخية في التوراة، فتاريخ بني إسرائيل كما تصوّره صفحات التوراة مليء بالحروب والدماء، ولكن أسفار التوراة هُتّرت هذه الأحداث التاريخية تفسيراً يخدم الغايات الدينية اليهودية، ويتبلور هذا الاتجاه تماماً في سفر الرؤيا الذي حاول المفسّرون اليهود أن يخرجوا منه بتقسيم زمني لتاريخ العالم ينتهي بتدخل الرب لإنقاذ شعب المختار وتدمير أعدائهم.

ومن ناحية أخرى، فإن (سفر الملوك) يمثل فكرة التاريخ لدى اليهود خير تمثيل، إذ إن كاتب هذا السفر يحاول إقناع اليهود بأن الإخلاص الديني له قيمته، وذلك عن طريق وضع أمثلة تاريخية تذكّرهم بالمصائب التي حلت بهم عندما تخلوا عن دينهم، ومن يتأمل المادة التاريخية الواردة في أسفار التوراة الخمسة، وهي أسفار العهد القديم بشكل عام، يدرك أن النظرة اليهودية إلى التاريخ ترى فيه تاريخ بني إسرائيل أولاً، ثم تاريخ (الأغيار) أو الأمميين، (بقية البشرية) بعد ذلك.

وهكرة التاريخ اليهودي تبلور اعتقاد اليهود بأن هدف التاريخ هو تشييد مملكة الرب في أرض الميعاد بيد (المخلص) الذي سيأتي في آخر الزمان، وقد هُتّرت (القراءة) اليهودية للتاريخ كل الأحداث التاريخية التي مرت عليهم تفسيراً يناسب هذه الفكرة.

أما (القراءة المسيحية) للتاريخ، فكانت قراءة غائبة ذات هدف مستقبلي أيضاً. ولكن سياقها مختلف تماماً. فالإنسان من وجهة النظر المسيحية يحمل ذنب الخطيئة الأولى في حياته الدنيا، وهي مرحلة وسطى ينبغي أن يسعى الإنسان أثنائها لتحقيق الخلاص، فالحياة مرحلة لتوسط مجيء المسيح الأول وحادثة الصلب، ومجيئه الثاني في آخر الزمان لتدمير مملكة الشر والقضاء على الدجال، وإقامة مملكة الرب التي ستضم كل المؤمنين. وقد جاء المسيح لخلّص البشرية، وتجسّد بشراً بإرادته ورضي لنفسه بالصلب فداء للبشر، وعلى المؤمنين به أن يتبعوا نهجه في التضحية بالجسد والمادة وصولاً إلى الخلاص والسعادة الروحية، ومن ثم، فإن (القراءة المسيحية للتاريخ) ترى أن تاريخ البشرية قبل المسيح كان تمهيداً لقدمه، وأن تاريخ البشرية بعده سعي للخلاص وانتظار لقدمه الثاني.

وهكذا، ترى (القراءة المسيحية) هي التاريخ كتاباً كتب الرب فصوله وليس للإنسان فيه أي دور إيجابي، وعليه انتظر ما تسفر عنه إرادة الرب، ومنذ البداية ظهر هذا الاتجاه في كتابات أيوزيبوس أسقف قيصرية وأوغسطين معلم المسيحية الكاثوليكية، ثم رسخ في كتابات مؤرخي العصور الوسطى في أوروبا.

وقد تمثلت فكرة التاريخ المسيحية الكاثوليكية في كتابات أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، الذي يُعتبر المعلم الأول للكنيسة الكاثوليكية، ففي سياق دفاعه عن المسيحية إزاء الهجوم الذي شنّه العلماء الوثنيون عليها وضع خطوط فكرة التاريخ الكاثوليكية، كما وضع التقسيم الزمني لتاريخ العالم من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية، وقسم أوغسطين تاريخ العالم إلى ستة عصور قياساً على الأيام التي خلق الله العالم فيها من ناحية، وقياساً على عمر الإنسان الفرد بمراحله الست من الطفولة حتى الموت، هذه الفكرة التي أرساها أوغسطين في كتابه (مدينة الله) سادت القراءة المسيحية لتاريخ العالم بشكل جعل مؤرخي العصور الوسطى في أوروبا يخضعون لها تماماً في كتاباتهم، ويرزحون تحت وطأة صورة قائمة للتاريخ الإنساني الذي يبدأ بالخطيئة الكبرى والطرد من الجنة، ويستمر في الحياة الدنيا في شكل المأساة المستمرة

التي تنتهي بالخلالين على النمط الذي حدده المسيح الذي ضحى بجسده ليكون هادياً ومخلصاً للبشرية، وكان لأولئك المؤرخين الكاثوليك أن يضعوا مؤلفاتهم داخل إطار هذا التصور.

وبسبب سيطرة فكرة التاريخ الكاثوليكية على مؤرخي أوروبا العصور الوسطى الذين وجهوا طاقاتهم صوب كتابة نمط من الكتابة التاريخية يمكن أن نسمّيه (التاريخ المعاصر)، فقد كتبوا الحوادث الجارية في زمانهم وكانوا شهود عيان لها، بيد أنهم حاولوا قولية تلك الأحداث داخل (القراءة الكاثوليكية) للأحداث، وكانت النتيجة أنهم لم يدوّنوا الحوادث التاريخية كما جرت، بالفصل، وإنما كما ينبغي لها أن تحدث لكي توافق (القراءة) الدينية لها. وهي سبيل ذلك، ضنعوا بالأحداث التاريخية الوضعية في سبيل رسم النموذج الكاثوليكي للتاريخ، ولم يكن ذلك ناتجاً عن جهلهم بالأحداث، وإنما كانت الرغبة في قولية التاريخ داخل قالب (القراءة الكاثوليكية) هي السبب في ذلك. ففكرة التاريخ الكاثوليكية تقوم على أساس أن الناس في التاريخ يخضعون لسلطة أعلى منهم، وحركتهم في التاريخ ليست سوى تنفيذ للإرادة الإلهية التي وضعت بداية التاريخ ونهايته.

من ناحية أخرى، كان أهم مؤرخي العصور الوسطى في أوروبا الكاثوليكية من الرهبان ورجال الكنيسة الذين تولوا قيادة الحياة الفكرية والثقافية عموماً، وكان الرهبان منهم، بشكل خاص، هم الذين كتبوا المؤلفات التاريخية، وكانت القرون الباكورة من العصور الوسطى فترة تدهور واضمحلال في مجال الكتابة التاريخية وفهم حركة التاريخ، ومن ثم جاءت (القراءة الكاثوليكية) لتاريخ الإنسانية حيلى بالعناصر الغيبية التي أوكلوا إليها الدور الحقيقي في توجيه أحداث التاريخ. كذلك كانت الدعاية للملوك الذين ناصروا الكنيسة من ضمن العوامل التي حكمت التدوين التاريخي في أوروبا العصور الوسطى، إذ تجلت مؤشرات الدعاية في أشد صورها حفاظة وخشونة في سير الملوك الأوربيين آنذاك، فإذا كان الملك من أنصار الكنيسة نجد صورته في الكتابات التاريخية تقليداً واضحاً لكتاب (حياة قسطنطين) الذي وضعه أيوزيبوس لتمجيد الإمبراطور الذي ناصر الكنيسة المسيحية

ونصرها، أما إذا كان من أعداء الكنيسة، فإن المؤلف يجعله قريسة لكل الشرور التي يصيبتها الرب على أعداء الكنيسة.

وتمثلت عيوب (القراءة الكاثوليكية) للتاريخ في أوروبا العصور الوسطى هي قلة وسائل البحث وغياب الوعي والإيمان الأعمى بروايات شهود العيان، ومن ناحية أخرى، تضمنت هذه (القراءة) عناصر غيبية اعتقد كاتبوها أنها من وسائل المسببية هي الظاهرة التاريخية، بيد أنه من العدل أن نشير إلى أن هذه العيوب كانت نتاجاً لظروف المجتمع الأوروبي نفسه آنذاك، فقد انحصر التعليم في الأديرة بشكل يكاد يكون مطلقاً، ومن ثم كانت التحيزات الرهبانية وراء هذا القصور الواضح في (قراءتهم) للتاريخ على نحو ما يتضح من الحقيقة القائلة بأن معظم مؤلفات التراث التاريخي الأوروبي في العصور الوسطى كان من نتاج الأديرة.

و (القراءة الإسلامية) للتاريخ تختلف بشكل جذري عن كل من (القراءة اليهودية) و(القراءة المسيحية) لتاريخ البشرية، ذلك أن فكرة التاريخ، كما يجسدها القرآن الكريم، تجسيد للتصور الإنساني عن رسالة الإنسان في الحياة ودوره في الكون، فالإنسان هو خليفة الله في الأرض وفقاً للتصور الإسلامي، وقد جعل أمانة إعمار الأرض وبناء الحضارة ونشر الحق والعدل في ربوعها وفق سنة الله، ولكي يتمكن الإنسان من أداء الأمانة، ينبغي عليه أن يتعرف على ذاته من خلال رصد الماضي الحضاري للبشر والبحث في شأناه بهدف معرفة سنة الله التي خلت في عبادته ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ويلفت النظر هنا أن فكرة التاريخ في القرآن الكريم تقوم على أساس أن التاريخ فعل إنساني في التحليل الأخير، إذ إنه نتاج لتفاعل الإنسان مع بيئته في إطار الزمان، كما أن التاريخ، من ناحية أخرى، خير وسيلة لكشف ماهية الإنسان، ولذلك نجد المادة التاريخية في القرآن الكريم تحكي قصة الأرواح والحضارات التي شهدها تاريخ البشر عبر الزمان، مثل قوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط ومدين وآل فرعون وبني إسرائيل وغيرهم، بهدف إثارة الفكر البشري ودفعه إلى التساؤل والبحث عن الحق باستمرار، وبعبارة أخرى، دفع الإنسان إلى البحث عن الأسباب

التاريخية لما جرى.

وقد أدت فكرة التاريخ الإسلامية إلى تطور مهم في (قراءة) المؤرخين المسلمين لتاريخ الإنسانية. إذ راحوا يفتشون في قصة الإنسان على الأرض باعتبار أن التاريخ أحداث وضيعة من صنع البشر وهم مسئولون عنها. ومن خلال المادة التاريخية الواردة في القرآن الكريم يمكن الخروج بنتائج من دراسة التاريخ الإنساني. فالقرآن يصور في وضوح شديد أن شعة قوة كامنة هي الحق. وأن الفشل مصير الباطل في النهاية، فما يتاله الإنسان يكون نتيجة طبيعية للدور الذي مارسه، كما أن التغيير التاريخي لا يحدث فجأة، وإنما ينتج عن تراكم بطيء عبر الزمان للأسباب التي تؤدي إلى هذا التغيير التاريخي.

وهنا نلاحظ أن الفكرة القرآنية تقول إن التاريخ لا يجري اعتباطاً، كما أن حركته ليست حركة عشوائية، وإنما هي محكمة بسنن وقوانين منذ الأزل. وإلى يوم القيامة، بيد أن هذه السنن والقوانين التي وضعها الله لا تمنع الإنسان من أداء دوره التاريخي. وإنما تجعله مسئولاً عنه لأن الله مئز به بالعقل والحرية. وفي هذا الصدد، نجد آيات كثيرة في القرآن تؤكد أن التاريخ مستودع للمعطات والعبء التي يجب على الإنسان أن يبحث عنها في أخبار الأمم الماضية، وهناك حقيقة يؤكد بها القرآن تقول إن الفعل الإنساني في التاريخ سبب له نتائج التي يتحدد بها مصير الجماعة الإنسانية.

هذه الرؤية التربوية الأخلاقية للتاريخ فرضت نفسها على المؤرخين المسلمين وجاءت (قراءة التاريخ الإسلامية) تجسيداً لها، ولما كانت الخلفية الثقافية للمؤرخين المسلمين قائمة بالضرورة على أساس من المفهوم القرآني، فقد كان من الطبيعي أن ينبع فيهم للجدوى الأخلاقية/التعليمية للتاريخ من هذه الخلفية.

وقد جسّد ابن خلدون في مقدمته الشهيرة هذه الرؤية بقوله: (أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جمّ القوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتم الفائدة الاقتداء في ذلك لمن يرؤمه في أحوال الدنيا والدين).

وعلى أي حال، فإن (القراءة الإسلامية) للتاريخ ظلت تركز على الجانب التعليمي التربوي، وتجلى ذلك واضحا في أن المؤرخين المسلمين، على مدى عصور الثقافة العربية الإسلامية، ظلوا داخل إطار هذه (القراءة) التي ترى التاريخ أداة هي خدمة الجانب الأخلاقي والتعليمي في المجتمع المسلم، بل إن منهم من قسم ما أسماه (فوائد التاريخ) إلى قسمين: أحدهما دنيوي والآخر أخروي، بيد أن هذا التقسيم لم يخرج عن نطاق المظة والمعبرة والمعنى الأخلاقي والمفرد التربوي الكامن وراء الأحداث التاريخية، مما يجعل الحياة ناجحة في الدنيا، ويضمن حسن الثواب في الآخرة.

هذا الجانب العقيدى ترك تأثيراته الواضحة على (القراءة الإسلامية للتاريخ)، وهي قراءة ركزت على مسئولية الإنسان في الفعل التاريخي من ناحية، كما ترك بصماته الواضحة على التطور الإيجابي في التدوين التاريخي عند المسلمين من ناحية أخرى. وهذه قصة أخرى.

المأثور الشعبي.. هل يبقى؟

لست أدري لماذا ارتبط المأثور الشعبي في ذهني بصورة ما قبل ثورة التكنولوجيا - وكلما تعمقت في هذا الموقف العقلي والنفسي راودني سؤال ملح يقول: هل يبقى المأثور الشعبي بعد كل هذا الذي جرى في وسائل الإعلام والاتصال والمواصلات؟

إن إعادة التفكير جعلت السؤال يترنح بفعل تاريخ الإنسان مع مخترعاته: فالإنسان الذي أوهمته مخترعاته بأنه قد سيطر على الكون والطبيعة، لا يزال بحاجة إلى نوع من التفسير الداخلي الذي يرضيه لكل ما حوله من مظاهر، وأن العنمة العقلانية المفرطة التي تكسو سطح الحياة المعاصرة وقشورتها تخفي وراءها أشد ضروب الخرافة والأسطورية والخيال الذي صاحب عقل الإنسان منذ طفولة التاريخ حتى الآن، كما أن التفسير الذاتي الذي يلبي طلبات العقل الجمعي للأحداث والظواهر لا يزال يحتفظ بقصب السبق على كل تفسير عدا، ويتطلب شرح هذا الذي ذهبت إليه بفكري وتأملائي أن نعود القهقري في رحاب التاريخ الإنساني لكي نختبر مدى صحته أو هشاه.

لقد كانت الكتابة أعظم ابتكارات الإنسانية التكنولوجية على الإطلاق، إذ إن الكتابة نقلت الكلام واللغة، وسيلة التخاطب والتواصل ونقل العلم، من حيز المسموع إلى حيز المرئي، وصارت اللغة الوعاء الحافظ لتاريخ التطور الإنساني برهته. وكان يمكن أن يختفي المأثور الشفاهي تدريجيا مع انتشار الكتابة التي عرفها الإنسان منذ أكثر من خمسة آلاف سنة.

ولكن ما حدث كان عكس ذلك تماماً، فقد استمرت الشفاهية تؤدي دورها بأكثر من الدور الذي تؤديه الكتابة.

ولما كان المأثور الشفاهي هو البذرة الأولى التي نما منها المأثور الشعبي بكل أشكاله وأجناسه، فإن الكتابة لعبت دورها في حفظ جزء مهم من المأثور الشعبي لدى كل الشعوب في شكل الأساطير والملاحم والقصص الخيالية والشعر والغناء الشعبي، وما إلى ذلك من الأشكال التي اتخذها المأثور الشعبي.

وظلت الشفاهية تلعب دورها كاملاً لدى طبقات اجتماعية عدة، بل ولدى شعوب بأكملها لم تعرف الكتابة ولم تستخدمها على الإطلاق حتى اليوم، ومن المعروف أنه من بين أكثر من ثلاثة آلاف لغة يتكلمها البشر اليوم لا نجد أكثر من ثمان وسبعين لغة فقط لها أدب مكتوب، ويعني هذا، في التحليل الأخير، أن المأثور الشعبي المرتبط بالشفاهية إلى حد كبير لا يزال موجوداً لدى الجماعات البشرية التي تستخدم مئات اللغات التي لم تعرف طريقها إلى الكتابة حتى اليوم.

ولكن، هل يعني هذا أن المأثور الشعبي مرتبط عضوياً باللغات الشفاهية؟ لم يكن هذا الخاطر وارداً على الإطلاق، لأن أكثر الشعوب حفظاً لمأثورها الشعبي هي تلك الشعوب صاحبة اللغات المكتوبة، وهذا ما سنعود إليه تفصيلاً فيما بعد.

على أي حال، فإن ظهور الطباعة كان يمكن أن يكون خطوة نحو تلاشي المأثور الشعبي لو أن الأمر مرتبط، حقاً، بالتطور التكنولوجي في تاريخ الإنسان وليس مرتبطاً بالتركيب العقلي والنفسي للإنسان ذاته. ذلك أن الطباعة أتاحت نشر المعارف على نطاق واسع، كما أضافت معرفة الكتابة والقراءة بين فئات اجتماعية أوسع. وإذا كانت الشفاهية قد ظلت موجودة في زمن الكتابة اليدوية والنسخ اليدوي، باعتبار أن الحفظ والتداول الشفوي للعلوم والمعارف كان من القضايا الثقافية آنذاك، بسبب ظروف النشر المحدود للمخطوطات، فإن الشفاهية ظلت قائمة بين فئات اجتماعية واسعة بسبب الأمية والحرمان من تعلم القراءة والكتابة.

وكانت هناك أسباب اجتماعية - نفسية أخرى وراء استمرار وجود

المأثور الشعبي حتى بعد التطور الهائل الذي أحدثته الطباعة، فقد ظلت الجماهير المحرومة من المشاركة في صياغة شكل حياتها والقرارات التي تؤثر على هذه الحياة تحتفظ لنفسها بحق إعادة تفسير الأحداث والظواهر التي تجري من حولها، بل وإعادة تشكيلها، لتناسب المطالب النفسية التعويضية للعقيدة الجماعية للجماهير من ناحية، ولإبراز دور الجماهير وقيمها ومثلها العليا من ناحية أخرى. ولم يحدث أن أثرت الكتابة والطباعة على بقاء المأثور الشعبي لأن الجماهير لم تتخل عن حقها النفسي التعويضي في مقابل الطباعة، كما أن الطباعة، من جهة أخرى، لم تقدم خدماتها لكل الناس وكل الطبقات الاجتماعية.

وحين تم اكتشاف الراديو، وأخذت بعض السواد الإذاعية تحل محل الرواة الشعبيين في المقاهي والمساحات وأماكن التجمعات، لم يختف الرواة الشعبيون تماماً، وإنما انسحبوا إلى مجالات أخرى، وفي الوقت نفسه، ظل المأثور الشعبي يلعب دوره الاجتماعي الثقافي. وحينما حل التلفزيون ضيفاً على كل البيوت توهم البعض أن عصر الكتاب والإذاعة قد ولى إلى غير رجعة، ولكن شيئاً من هذه التوقعات لم يحدث.

للمدأ

لأن أي ممارسة ثقافية، وبالتالي أي أداة ثقافية، لا تفقد أهميتها أو دورها بمجرد أن أداة - أو أدوات - ثقافية أخرى ظهرت. ومادام المجتمع بحاجة إلى هذه الممارسة الثقافية أو تلك، وبحاجة إلى هذه الأداة الثقافية أو تلك، فإن هذه الممارسات والأدوات الثقافية ذات الوظيفة الاجتماعية تظل حية فاعلة في المجتمع.

لقد ظلت الشفاهية قائمة بجانب الكتابة والطباعة، كما ظل الكتاب والصحيفة موجودين عندما ظهرت الإذاعة. وظلت كل هذه الأدوات قائمة حية إلى جانب التلفزيون وبجانب هؤلاء وأولئك ظلت الشفاهية،

فلماداً، إذن، يختفي المأثور الشعبي؟

إن الدور الاجتماعي - الثقافي للمأثور الشعبي لا يزال مطلوباً باعتباره أداة ثقافية حيوية فاعلة في خدمة الجماعة الإنسانية، فالمأثور الشعبي نتاج ثقافي واجتماعي يرتبط ارتباطاً عضوياً بوجود الجماعة الإنسانية نفسها، ولا تزال الجماهير تفرز رؤاها ورؤيتها، وقيمها ومثلها الأخلاقية،

وذوقها وفهتها، بشكل عفوي تلقائي بعيداً عن، بل وهي مواجهة، الإعلام الرسمي الذي تفرضه وسائل الإعلام التي تمثل النخبة في كل مجتمع، وتعتبر نفسها أداة تعبئة سياسية في الدول التي تسيطر حكوماتها على وسائل الإعلام خصوصاً، ولأن خطاب وسائل الإعلام الحديثة لا يصل عادة إلى كل الناس على كل المستويات الاجتماعية والثقافية، فإن الناتج الثقافي الشعبي يعبر عن نفسه في صور متعددة، بل إنه في أحيان كثيرة يستخدم وسائل الإعلام نفسها في الانتشار بشروطه الخاصة.

ولأن الثقافة، فعل شعبي في التحليل الأخير، وليست ممارسة حكومية، فإن المأثور الشعبي الذي يتولى إشباع الحاجات الثقافية - الاجتماعية النفسية للجماعة مرتبط بوجود الشعب نفسه، ومن ثم، فإن السؤال المطروح يبدو بلا شرعية علمية وبلا أسس أخلاقية.

تأمل ذلك الذي يحدث في الأوساط الشعبية في كل مكان في احتفالات الزواج وال ميلاد والجمع، وفي تفسير مجريبات الأمور في الحياة الدينية والاجتماعية - تجد كمّاً هائلاً من الناتج الشعبي الذي يعبر عن قطاعات عريضة لا تعبر عنها وسائل النخبة أو الحكام وأدواتهم.

هل يمكن أن تفرض النخبة نظاماً قيمياً وأخلاقياً في السلوك الاجتماعي؟ وهل يمكن أن تفرض النخبة ذوقها في الفن والأدب والشاعرة؟ وهل يمكن أن يتخطى المأثور الشعبي الذي يحتوي هذا كله وغيره عن مكانه لما تطلبه الحكومات والنخبة؟

هذه الأسئلة، وما يتفرع عنها بالضرورة، تحمل في شأياها إجابات حاسمة يمكن رصدها على صعيد الواقع المعيش. وهي إجابات تتحاز بالضرورة إلى استمرار وجود المأثور الشعبي.

تبقى النقطة الأخيرة في هذه الورقة، وهي تتعلق بالصياح والجلبة المثارة حول العولمة، بمضامينها السياسية والاقتصادية والثقافية، من ناحية، وحول ثورة المعلومات والتشبيك الإلكتروني واستخدام الإنترنت من ناحية أخرى.

إن الحديث عن الثورة المرتقبة في النشر الإلكتروني سوف يكون مجالها متافساً للنشر الورقي على أحسن الفروض، ولكن هذا المجال لن يحرم الإنسان من متعة التفاعل الجماعي مع الكتاب مثلاً لم تؤثر المطبعة

إلى اختفاء الشفاهية على الرغم من تطوراتها الهائلة على مدى أكثر من خمسة قرون من الزمان. وربما يصلح النشر الإلكتروني، بواسطة الإنترنت حالياً، أو طريق المعلومات السريع في المستقبل القريب، لتخزين المعلومات التي تحتويها الموسوعات، ولكن هل يصلح هذا النشر الإلكتروني في مجال الشعر مثلاً، وهل يقني عن التفاعل الحي مع إحدى المسرحيات فضلاً عن إنسانية المأثور الشعبي.

ربما تنجح العولة في المجال الاقتصادي (وهو أمر مشكوك فيه على أي حال) وربما تبرز بعض النجاح في المجال السياسي (وهو أمر لا تزال الأحداث السياسية الجارية تضعه على محك الاختيار)، ولكن العولة لن تنجح بالقطع في كبت الهوية الثقافية لأي جماعة إنسانية، لأن كل جماعة إنسانية تعزز ثقافتها الخاصة بها في إطار يتفاعل مع اللغة والتاريخ والتراث والخبرات الحضارية، ولا غرو، إذن، أن المأثور الذي يعبر عن الجماهير المعريضة التي تبتعد بالضرورة عن كل ما يتعارض مع هويتها الثقافية، سوف يبقى.

فهل يمكن أن نتصور أن انتشار أنماط معينة من الأطعمة والمشروبات يمكن أن يؤدي إلى تغيير النظام القيمي والأخلاقي في جماعة إنسانية ما؟ إن ما حدث في فرنسا وغيرها ضد مطاعم الوجبات السريعة الأمريكية يقف دليلاً على مقاومة الجماعة الإنسانية الواعية لكل ما يهدد هويتها. كما أن الجماعات الإنسانية الأقل وعياً تقاوم بشكل عفوي كل ما هو غير مادي إذا تسرب إلى ثقافتها، وربما تقبل مثل هذه الجماعات الأشياء المادية التي ينتجها مجتمع آخر، ولكنها لا تقبل في الوقت نفسه ثقافة ذلك المجتمع بكل ما تحويه، ولنتأمل ما حدث في العالم العربي، مثلاً، منذ الخمسينيات والستينيات في القرن العشرين، إذ إن فترة ما بعد الاستقلال وما بعد رحيل الاستعمار شهدت تجارب سياسية واقتصادية مستوحاة من الغرب، ولكنها فشلت جميعاً، وعادت الشعوب العربية لتقرب في تراثها ودينها عن بدائل لمشروعات الليبرالية والقومية، والأستراكية التي فشلت بعد أن أنهكت الشعوب العربية، هذه العودة هي عودة إلى الذات - الذات التاريخية والثقافية، وبمعنى هذا، بشكل آخر، أن الجماعات الإنسانية تجد في ثقافتها - والمأثور الشعبي

جزء مهم، وفاعل في هذه الثقافة - نوعاً من الحماية ونوعاً من تحقيق الذات المرتبط بوجودها ذاته. كما أنه يعني أن الماثور الشعبي ليس نوعاً من النتاج الاجتماعي العشري، وإنما هو نتاج له دور اجتماعي - ثقافي مهم في حياة أي جماعة إنسانية. فالماثور الشعبي، هي أشكاله وأنماطه وقوالبه المختلفة، ملازم لوجود الجماعة ذاتها، من ناحية أنه تعبير حي وضروري عن توجهات الجماعة، ورأيها ورؤيتها ورؤاها، كما أنه تعبير عن التفسير الشعبي للأحداث (وهو بالضرورة أهم وأكثر قيمة من التفسير الرسمي). ومن ثم، فإن كل التطورات التكنولوجية والعلمية التي مرّت على البشرية لم تستطع أن تمنع وجود الماثور الشعبي، فهل يمكن للتطورات التكنولوجية والمعلوماتية الحالية والمستقبلية أن توقف حياة الماثور الشعبي؟

لا أظن...

اللغة سلاحاً

 تولد الحرب فكرة في أذهان البشر. كما يولد السلام فكرة في أذهان البشر أيضاً. ولذلك فإن القول بأن الحرب والسلام تولدا في أذهان الناس قبل أن يخرجا إلى أرض الواقع قول حقيقي تماماً. ولأن الفكرة لا تولد خارج إطار اللغة ومفرداتها ومصطلحاتها. فإن الاهتمام بالترويج الإيديولوجي والإعلامي لفكرة ما، يمتزج بالاختيار الواعي والمدقق لمفردات اللغة والمصطلحات التي تستخدم في هذا الترويج الإيديولوجي أو الإعلامي لهذه الفكرة.

الناظر في تراث الصراعات البشرية الكبرى على مرّ العصور التاريخية سيبرى أنه كان هناك اهتمام مستمر باختيار (الخطاب) الذي يمهّد السبيل أمام (الفاعل) وأن لكل عصر (خطابه) الذي يسبق (فعله) ويواكبه. وعلى الدوام كان هناك من يصوغون لغة الخطاب باعتبار أن الفكرة يجب أن تكون مقبولة قبل تنفيذها، أو على أساس أن الاقتناع (أي قبول الفكرة) هو الذي يؤدي إلى الفعل. ومن هنا كانت - ولا تزال - أهمية اللغة في أي صراع بين عدوين أو خصمين، أو طرفين، بل إن أهمية اللغة تتجلى في حالات التعاون والحوار مثلما تتكشف في حالات الحرب والصراع.

ويخفّل التاريخ بالكثير من الأمثلة الدالة على صدق ما ذهبنا إليه من أهمية اللغة في أي صراع بين طرفين، لاسيما في الصراعات الكبرى بين الأمم والحضارات. ذلك أن تحول الصراع السياسي - مثلاً - إلى حرب، أو إلى حالة سلام، لا يتم بشكل آلي تلقائي، وإنما يتم من خلال عملية تمهيد

تلعب اللغة فيها الدور الحاسم لتهيئة العقول لقبول فعل الحرب أو حالة السلام، كما أن اللغة ترسي القناعات لدى كل طرف بعدالة موقفه إزاء موقف الخصم إذا كانت سليمة، وقد تؤدي إلى البلبلة والارتباك وعدم اليقين إن لم تكن كذلك. ولا يتسع المجال لذكر الأمثلة التاريخية بتفاصيلها: ومن ثم فإننا سوف نكتفي بذكر مثالين أحدهما حدث في العصور الوسطى، والآخر لا تزال قصوده تتوالى في أيامنا هذه. وتكمن أهمية هذين المثالين، في تصوّري، في أن الأمة العربية كانت ولا تزال طرفاً في كليهما من ناحية، وفي أن الصراع بين الأمة العربية وأعدائها في الحالتين كان يجري على مسرح واحد هو الأرض العربية في فلسطين بكل ما تحمله من رموز حضارية وقومية ودينية، فهذا المسرح - بخصائصه الجغرافية وملاحمه التاريخية - هو الذي شهد الصراع بين العرب والصليبيين طوال الفترة من أواخر القرن الحادي عشر الميلادي حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي في العصور الوسطى، كما يشهد الصراع بين الأمة العربية والعدو الصهيوني منذ أواخر القرن التاسع عشر - ولا يزال مستمرًا مع بدايات القرن الحادي والعشرين.

استخدم الصليبيون اللغة لتهيئة الغرب الأوروبي لشن الحرب ضد المسلمين في المنطقة العربية بشكل فج ومفرط في الفجاجة، وكانت تلك لغة تتاسب العقل الأوروبي آنذاك. كما خلطوا في لغتهم بين الخطاب الديني والخطاب السياسي بكل ما يحمله من إغراءات دينوية في الغنائم والأسلاب والأمجاد الشخصية، فقد لجأت الدعاية اليابوية إلى اللغة في إسباغ كل الصفات الحقةرة والعدائية. بسطاء شديد. ضد الإسلام والمسلمين والعرب، فقد وصفت النبي محمداً صلى الله عليه وسلم بنعوت وصفات عدة كان أهونها وصفه بأنه (المسيح الدجال)، كما اتهمت المسلمين بأنهم يعبدون صنماً للنبي، وبأنهم أتباع ديانة ماجنة، وبصفات أخرى عدة، وفي كل الأحوال، كانت تصفهم بأنهم (الكفار). ومن ناحية أخرى، نسبت إليهم - زوراً وبهتاناً - تعذيب المسيحيين في بلادهم بأبشع الوسائل، وتطويع الكنائس والمقدسات المسيحية بكل ما هو قذر ومندس، كما اتهمتهم بأنهم لا يسمحون للمسيحيين بممارسة شعائر دينهم. ومن يقرأ التحولات والدونوات التاريخية في فترة الحروب الصليبية، وما قبلها، يجد أن لغتها ممزوجة بقدر كبير من الشتائم والإهانات التي تحط من قدر العرب والمسلمين.

وبالنسبة للمسيحيين الكاثوليك استخدمت الدعاية لغة كانت مفرداتها تصفهم بأنهم شغب الله المختار. وبأنهم البواسل والشجعان. وتعددهم بملكية فلسطين. الأرض التي وصفها الكتاب المقدس بأنها (تفيض باللين والعسل) كما مزجت الكتابيات الدعائية عبارات الكتاب المقدس بكلام الثيابات والقساوسة والرهبان والدعاة البابويين. ثم وصفتهم بأنهم (جنود الرب) و(جيش المسيح) و(الحجاج). ووصفت الحملات الصليبية بأنها (رحلات حج)، و(حملات مقدسة). ثم ربطتها بالصليب رمز التضحية والفداء في الديانة المسيحية فصاروا هم الصليبيين، بل إن الأمر تطور في الأدبيات الغربية الحديثة بحيث اكتسبت مصطلحات مثل (الحملة الصليبية) و(الصليبي) معاني النيل والإحسان وأعمال الخير: إذ يُقال - مثلاً - عن حملة ثيرعات لإتقاذ مرضى السرطان إنها (حملة صليبية) ويقال عن الشخص الخَيْر والتبيل إنه (صليبي).

هكذا، كانت اللغة عاملاً حاسماً في خلق أبناء الشعوب الأوروبية على الخروج في أعداد غير مسبوقه في ضخامتها ليقوموا برحلة مسلحة طولها ألف ومائتا ميل لقتل العرب والمسلمين بعد أن كانت الأفكار قد رسخت في أذهانهم بأنهم يفعلون الصواب. وأن المسلمين قوم يستحقون القتل والفناء.

وعلى الجانب الآخر، كان المسلمون في دفاعهم عن أرواحهم ومقدساتهم وأرضهم يستخدمون لغة تناسب الموقف التاريخي، فقد انبرى العلماء وأهل الفكر والثقافة في بيان فضل (الجهاد) و (المجاهدين) ومكانة بيت المقدس في التراث العربي الإسلامي وارتباطه برحلة الأمراء والمعراج الإعجازية. ومن ناحية أخرى، استخدموا لغة تتسق مع حضارتهم وثقافتهم في الحديث عن الفرنج الذين قاموا بالعدوان عليهم، فقد وصفوهم بالكفار حقاً، لكنهم استخدموا صفات واقعية للدلالة عليهم. كما تنوعت الصفات بتنوع الأفراد الذين تحدثوا عنهم من زعماء الفرنج، وكان وصفهم (للفرنج) بالكفار - دون أن ينسحب ذلك على كل المسيحيين - متسقاً مع حتمية الجهاد ضدهم.

وانتهى الصراع بنهايته الحتمية بخروج الفرنج الصليبيين من الأرض العربية بعد نجاح الجيش المصري والجهوش الشامية، بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، في استرداد آخر المعاقل الصليبية في عكا سنة ١٢٩١م وطرد بقايا الصليبيين من بلاد الشام.

ومرت قرون عدة، جرى خلالها ما جرى على الغرب الأوروبي وعلى العالم العربي، ولأسباب كثيرة تظهّر الغرب وتقدم الغرب الأوروبي والأمريكي، ثم بسط القريون سيطرتهم على العالم العربي من خلال حركة الاستعمار التي بدأت تشبّ مغالبها وأنيابها في المنطقة العربية منذ القرن التاسع عشر بعد الميلاد، وكان الغرب أشاها قد عمل على تجريد العرب من هويتهم الحضارية والثقافية، وركّز الغرب جهوده على مجالين أساسيين هما القضاء والتعليم، وتحت مزايع الإصلاح نفّرت نظم التعليم والقضاء لكي تصبح محاكاة وتقليداً للنظم الغربية في هذين المجالين، وكانت النتيجة الطبيعية أن صار العالم العربي ثابما ثقافيا للغرب.

وقبل أن تترك القوى الاستعمارية الأوروبية المنطقة العربية تحت ضغط الحركات الوطنية في بلاد العالم العربي، زوعت في أرضها الكيان الصهيوني ليفصل بين مشرق العالم العربي ومغربه، وبدأت حركة الأمستيطان الصهيوني مبكرا في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ثم بدأ الصراع يأخذ أشكالا متنوعة يهتّم منها هنا المجال الثقافي والفكري.

فمنذ البداية، اهتممت الحركة الصهيونية بالبعد الثقافي في الصراع؛ فأنشأت مراكز الدراسات والبحوث والمدارس والجامعات للترويج للفكرة الصهيونية من ناحية، ولزوع المصطلحات والمفاهيم المضلّة من ناحية أخرى، وكانت الظروف التاريخية الموضوعية في العالم العربي تشي بالعجز والتبعية الثقافية، فلم يهتم العرب إلا بالجانب العسكري في الصراع على الرغم من ضعف وسائلهم وأدواتهم العسكرية، واستخدم الصهاينة اللغة بشكل مكثّف على حين فشل العرب في استخدام اللغة خطايا ومصطلحات - سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الدولي - إذ كان خطابهم ينتمي إلى قرون سابقة مضت.

وظهرت في الكتابات والإذاعات الصهيونية عبارات ومصطلحات تهين الأذنهان لقبول اغتصاب فلسطين، فظهرت كتابات وانتشرت أقوال وعبارات عن (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، وعن (وطن قومي لليهود)، وعن (شعب الله المختار)، و (الأرض الموعودة)، وعن عودة (الشعب اليهودي من انشأت إلى أرضه)، بعد ألفي سنة، وفي المقابل كان الخطاب العربي محليا وجزئيا، بل إن بعض بلاد العالم العربي كانت مجالا مفتوحا للدعاية الصهيونية من

خلال الصحافة ودور النشر والإذاعات،

وحينما وقعت الكارثة سنة ١٩٤٨، وأعلن قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين المفتصة، تحدثت الدعاية الصهيونية عن (حرب التحرير) وتحدث العرب عن (التكبة) و (اللاجئين)، وطوال السنوات التي أعقبت قيام الكيان الصهيوني اكتفى العرب بالخطاب الحماسي، والدعاية الفجة، ولم يحاولوا دراسة الجوانب المختلفة لهذا الكيان الغريب، وتحدث العرب عن (ما يسمى بإسرائيل)، وقيت الشعوب العربية على جهلها بحقائق الصراع وأبعاده نتيجة لحرص المؤسسات الرسمية العربية على عدم ذكر شيء عن (العدو).

ثم وقعت هزيمة ١٩٦٧م، وكانت صدمة ضخمة بالنسبة للعرب على كل المستويات. إذ كانت لغة الخطاب العربي قد زرعت وهماً كبيراً في الأذهان والعقول على امتداد العالم العربي، وبدأت تظهر على امتحاء جهود لفهم العدو وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عنه. وبدأ أن الخطاب العربي يستخدم لغة أفضل في وصف (العدو). وكانت الرغبة هي إزالة آثار العدوان وراء الجهود التي بذلت في هذا السبيل، وطوال سنوات حرب الاستنزاف صارت لغة الخطاب العربي أكثر إقناعاً على المستوى المحلي.

ثم جاءت حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣م، وحقق العرب أول انتصار كبير لهم على الكيان الصهيوني الذي سارعت الولايات المتحدة الأمريكية لإنقاذه بجهد عسكري مباشر، وجرى ما جرى بعد ذلك ما أدى إلى توقيع معاهدة كامب ديفيد، وصارت خطوط الاتصال مفتوحة بشكل مباشر مع العدو الصهيوني، وعلى الرغم من الكلام الكثير عن (السلام) ظل الصراع ناشياً على المستوى الفكري والثقافي، كما ظل ملتعباً على مستوى الحروب والسياسة.

وفي ظل تلك الأجواء، شاعت مصطلحات وعبارات جديدة صكها الصهيونية وردها العرب بلا وعي. فالمنطقة العربية صارت (منطقة الشرق الأوسط) و(قضية فلسطين) صارت (أزمة الشرق الأوسط)، بل بدأ الكلام عن (التطبيع) هي العلاقات بين العرب وإسرائيل، ووجه الخطورة هي مثل هذه المصطلحات أنها ترسخ مفاهيم مضلّة، كما تجعل العرب غير واعين بأبعاد المشكلة الحقيقية، إذ إن استخدام مصطلح (الشرق الأوسط) بدلاً من (المنطقة العربية) ينفي العرب حضارياً ويسلخهم من تاريخهم. كما يعني ضمناً الاعتراف بالكيان الصهيوني جزءاً عضوياً من المنطقة، وعلى الرغم

من أن المصطلح ابتكار استعماري عربي، فإن الدعاية الصهيونية استخدمته لصالحها بنجاح. ومن ناحية أخرى، فإن الحديث عن (أزمة الشرق الأوسط) بنفسى تماماً فكرة اقتصاص أرض فلسطين الذي تذكرنا به عبارة (قضية فلسطين)، بل إن مصطلح (التطبيع) يشي بمودة العلاقات بين خصمين إلى طبيعتها بعد أن عكّرها حادث طارئ، والعلاقات الطبيعية الوحيدة الممكنة بين الغاصب ومن اقتصبت أرضه لابد وأن تكون عدائية، وهذا ما ينطبق على العلاقات بين الحركة الصهيونية والأمة العربية بطبيعة الحال.

وطوال السنوات الأخيرة، منذ أوسلو وحتى انتفاضة الأقصى جرى تعديل ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية، وأصر الجانب الإسرائيلي على استبعاد عبارات معينة. ولم تكن تعديلات لغوية أو إنشائية ولكنها انطوت على مخاطر سياسية وثقافية بالغة. ووافق الطرف الفلسطيني وأهم أن الأمر لا يعدو أن يكون خلافاً على صياغات لغوية، ولكن هذه الصياغات اللغوية لم تلبث أن صارت هيوداً وأصفاً تكبل الجانب الفلسطيني.

وها نحن نجد حديثاً عن (العنف المتبادل) هي وصف العدوان الإسرائيلي على الشعب الفلسطيني من ناحية، وانتفاضة الأقصى من جهة أخرى، كما نجد عبارات مثل (العمليات الانتحارية) هي وصف أعمال البطولة التي يستشهد فيها المناضلون الفلسطينيون وهم يقاومون العدو، بل إن هناك من يجاري الدعاية الصهيونية والقريبة هي وصف أعمال المقاومة بالإرهاب.

هناك الكثير مما يمكن قوله في هذا السبيل مما يحتاج إلى دراسة تفصيلية لفردات اللغة المستخدمة في الحوار، ولكن أخطر النماذج تتمثل في فصاحة الخطاب الإسرائيلي على لسان قادته، وعجز الخطاب العربي على لسان قادته، وتلك قصة أخرى.

التسامح.. المعنى والمغزى •

التسامح مصطلح مربك ومثير ولكن متابعة رحلته في الثقافة والسياسة والتاريخ قد تخفف من الحيرة.

«التسامح» مصطلح تردد بشكل لافت للنظر في الأدبيات السياسية خلال السنوات الأخيرة. وقد كثر استخدامه في مجال الحديث عن الجوانب الدينية بشكل خاص، وربما استخدم على استحياء في الحديث عن «الحوار» والتعامل مع «الآخر» والقبول بالتعددية السياسية والثقافية والاجتماعية أيضًا.

و«التسامح» في اللغة يعني أن تتفاضى عن خطأ ارتكبه آخر، أو التساهل في حق، أو الصبر على إساءة ما. بيد أن المصطلح اتخذ أبعادًا غير الأبعاد اللغوية وصار يعبر عن موقف ثقافي/اجتماعي. وفكرة «التسامح» نفسها تبدو نابعة من ثقافة «غير متسامحة» في جوهرها. كيف؟

تبدو المفارقة واضحة من حيث إن هذا المصطلح ينطوي بالضرورة على مفهوم يقول إن هناك «خطأ» أو «خطيئة» ينبغي التسامح إزاءها. وهو ما يشي بدوره إلى أن من ينادون «بالتسامح» ينطلقون من موقف منحاز يرى أصحابه أنهم على حق، «والآخر» على باطل، ولكن الضرورة تفرض عليهم التسامح إزاء هذا الآخر لمسيب أو لآخر، ويقودها بالضرورة إلى التفكير في أصول هذا المصطلح، أي مصطلح، ومنابعه وأبعاده الثقافية والنفسية

والاجتماعية، إذ إن المصطلح ليس مجرد كلمة تحمل معنى ما، وإنما هو تعبير عن موقف ثقافي / اجتماعي يرى الذات والآخر من منظور استعلائي، «ويتسامح» إزاء اختلاف هذا «الآخر» وغيره. وهو ما يشي بأصول ثقافية / اجتماعية غير متسامحة أصلاً.

والناظر في تراث الثقافة العربية الإسلامية بوجه عام، وفي الأدبيات السياسية والاجتماعية بوجه خاص، لن يجد هذا المصطلح مستخدماً، وإنما سيجد حديثاً عن الحقوق والواجبات، وفي الإدارة المالية والضرائبية سنجد مصطلحاً مشابهاً هو «المسامحة» بمعنى إسقاط الضرائب المستحقة للدولة نتيجة ظروف طارئة، ولم يدخل المصطلح حياتنا الثقافية إلا في العقود الأخيرة متأثراً من ترجمات الأعمال الأوروبية والأمريكية لينضم إلى قائمة المصطلحات والمفاهيم التي تتجهها الثقافة الغربية ونستهلكها دونما وعي!

لقد قامت العلاقة بين «الأناء» و«الآخر»، في الحضارة العربية الإسلامية، على أساس أخوة الجنس البشري كله من ناحية، وعلى أساس حق «الآخر» في الوجود والاختلاف من ناحية أخرى. فمن حق الناس جميعاً أن يعيشوا كما يشاءون، وأن يعتقدوا ما يؤمنون به من عقائد، بشروط أهمها مراعاة حقوق الآخرين وواجباتهم إزاء هؤلاء الآخرين. والحضارة الوحيدة في تاريخ البشرية التي سمحت «للآخر» أن يعيش في رحابها ويبدع ويصل إلى مراتب عليا هي الإدارة الحكومية، أو هي الحياة العلمية والثقافية والاقتصادية، هي الحضارة العربية الإسلامية. فالعلاقة بين «الأناء» و«الآخر» في هذه الحضارة علاقة تمايز واختلاف، وليست علاقة تمييز واستعلاء..

وتكمن المفارقة الواضحة في أن الحضارة الغربية التي افرزت مصطلح «التسامح» ليست حضارة «متسامحة» إزاء الآخر بأي حال من الأحوال! فهي حضارة تقوم على فكرة استعلائية مستمدة دينياً من فكرة «الشعب المختار» التي ورثها المسيحية الغربية

«بشقيها الأوربي والأمريكي، أو الكاثوليكي والبروتستانتي». عن العهد القديم في الكتاب المقدس، والذي يتحدث عن بني إسرائيل القدماء الذين يزعمون أن الرب اختارهم وميزهم على سائر البشر. فقد قالت الكنيسة إن اليهود نقضوا ميثاقهم مع الرب حين أدوا المسيح عليه السلام وأكروه، فصار اتباع المسيح هم شعب الله المختار الجديد. ثم حدثت تطورات تاريخية (يرونها الفصل الثالث من هذه الدراسة) جعلت فكرة الاختيار مُسَخَّرة في خدمة المطامع الاستعمارية بشكل أو بآخر، ولاسيما في تاريخ بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية. ويمكن تفسير ذلك من خلال دراسة تاريخ تطور المفاهيم الثقافية الغربية حتى أيامنا هذه.

على أي حال، فإن الحضارة الغربية الكاثوليكية (ثم الكاثوليكية البروتستانتية فيما بعد) قد صاغت مفهوم «التسامح» لحل مشكلات ثقافية/اجتماعية أوربية في أواخر العصور الوسطى، وفي بداية عصر النهضة، بعد أن تفاقمت أزمة الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية نتيجة الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية (التي كانت تتحكم في الحياة الثقافية والفكرية منذ بداية العصور الوسطى في القرن الخامس الميلادي، وحتى القرن الخامس عشر على الأقل)، وبين الذين تمردوا على مفاهيم الكنيسة الضيقة في مختلف الجوانب العلمية والثقافية والاجتماعية. وقد أدى تزايد نجاح معارضي الكنيسة وهشاشة سياسة محاكم التفتيش إلى تراجع الكنيسة ورفع شعار «التسامح» لحل هذه المشكلات.

ثم خرج مفهوم «التسامح» من هذا الجلد الديني الضيق إلى رحابة الحوار الثقافي والسياسي الذي نجم عن التطورات التاريخية الموضوعية التي جرت على بلدان أوروبا الغربية (ومن المهم أن نلاحظ أن هذه التطورات لم تكن تسير على خطوط متوازية في كل المجالات، أو بالنسبة لكل بلاد أوروبا) وصار «التسامح» من شعارات الحياة الفكرية في بعض البلاد، ولم يعد ممارسة مقبولة في كل هذه البلاد إلا في القرن العشرين. بيد أن أوروبا

مارسست «التسامح» داخل بعض بلدانها فقط، ولم تمارسه تجاه «الأخر» غير الأوروبي، وكذلك فعلت الولايات المتحدة الأمريكية منذ انغماسها في الشئون الدولية بعد الحرب العالمية الثانية.

وأخيرًا، مع بداية التسعينيات من القرن العشرين، صار الشعار مطروحًا بقوة بعدما أثرت مسألة «صدام الحضارات»، ومسألة «حوار الحضارات» التي تشكل القطب المواجه لها، هيمن سقوط الاتحاد السوفييتي وجدت الرأسمالية العالمية نفسها بحاجة إلى «اختراع» عدو جديد بدلاً من العدو الأحمر الذي سقط، وهي فترة ما بعد الحرب الباردة تعالت أصوات هي أمريكا وأوروبا تقول زاعمة «المسلمون قادمون... المسلمون قادمون». وتظن قطاعات بارزة هي الغرب الأوروبي والأمريكي أن الإسلام خطر على الحضارة الغربية، ويبدو أحيانًا أن موقف الغرب تجاه الشيوعية قد تم نسخه تجاه الإسلام. ووفقًا لما يراء محللون غربيون كثيرون فإن الإسلام والغرب يسيران على طريق الصدام، وغالبًا ما يتم تصوير المواجهة على أنها صدام حضارات. وقد تزعم هذا التيار «برنارد لويس» الذي كتب محاضرة «نشرت منقحة سنة ١٩٩٠م، بعنوان «الأسولية الإسلامية». ثم عدّل العنوان وجعله «جذور الهياج الإسلامي». وقد رُوّجت وسائل الإعلام الغربية لهذه المقالة التي نشرت في مجلة «أتلانتيك مونثلي». وكان لهذه المقالة التي كتبها هذا المؤرخ اليهودي الشهير تأثير بالغ على فهم الغرب للإسلام والمسلمين المعاصرين.

وأهم ما يقوله برنارد لويس هو أن الصراع بين الإسلام والغرب استمر أربعة عشر قرنًا من الزمان منذ ظهور الإسلام حتى الآن، ويصوّر المسلمين على أنهم عدوانيون دائمًا، والغرب دفاعي دائمًا، وهو موقف من «الأخر» ينطلق من أسس متحيزة غير متسامحة ويبرز العدوان على هذا الآخر.

ومن ناحية أخرى، يتجاهل باحثون آخرون التراث الاستعماري في البلاد العربية والإسلامية، ويختزلون التحوّل في المواقف الإسلامية تجاه الغرب، من الإعجاب والتقليد إلى العداء والرفض.

إلى مجرد صدام بين حضارتين منفصلتين ومختلفتين ترفض كل منهما الأخرى. وأوضح الأمثلة على هذا وأكثرها استغراباً يود في كتاب صمويل هنتجتون «صدام الحضارات» الذي يعلن أنه بعد انتهاء الحرب الباردة... سيحكم الصدام بين الحضارات الشؤون السياسية العالمية. وستكون الخطوط الفارقة بين الحضارات هي خطوط القتال في المستقبل، والحرب العالمية القادمة، إذا نشبت ستكون حرباً بين الحضارات....

هذه الآراء التي راجت مع بداية تسعينيات القرن العشرين كانت ضد فكرة «التسامح» تماماً. وقد عبر فوكوياما عن ذلك التعصب «وعدم التسامح» عندما أعلن فكرته عن نهاية التاريخ لأن الرأسمالية انتصرت على الشيوعية ويجب أن تسود العالم. ولم يكن الحديث عن تشكيل النظام العالمي الجديد تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية بعيداً عن هذا السياق.

وجاءت أحداث الهجوم على برج نيويورك ومبنى البنتاجون في سبتمبر ٢٠٠١م لتسهم في المزيد من «هياج» القوى المتشددة التي لا تؤمن «بالتسامح». فقد كانت تلك هي المرة الأولى التي تتوَجَّع فيها أمريكا من ضربات عنيفة على أرضها في تاريخها القصير. وكان «العدو» جاهزاً ومُعَلِّباً «المسلمون». وعكست الأحداث التي جرت على أرض الواقع كل ما هو مناقض لمفهوم «التسامح». وصار العرب والمسلمون جميعاً ضحية للتعصب «وعدم التسامح» الأمريكي والأوروبي. وقد رأى أنصار نظرية صدام الحضارات فيما جرى دليلاً على صحة رأيهم وصدق نظريتهم. وقالوا إن حديث «الحوار» و«التسامح» حديث لا محل له. ونادوا بثمن الحرب على «الأخر» وتدميرهم. وربما كان حديث الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش عن «محور الشر» مجرد صياغة أخرى لأفكار صمويل هنتجتون عن الخطر الإسلامي/الكونفوشيوسي الذي يهدد الحضارة الغربية على حد زعمه. إذ إن الدول التي يضمها «محور الشر» المزعوم تضم دولتين إسلاميتين ودولة كونفوشيوسية. على الجانب الآخر أخذ أصحاب فكرة الحوار بين الحضارات،

وعلى رأسهم جون اسبيوزيتو الباحث الأمريكي الشهير، يدافعون عن وجهة نظرهم من منطلق أن فهم «الأخر» و«التسامح» مع اختلافه وغريبته، يمكن أن يخلق نوعاً من الحوار والاعتماد المتبادل الذي يعول دون وقوع مثل هذه الأعمال العنيفة، وتقوم فكرة جون اسبيوزيتو الأساسية في كتابه «التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟» على أساس أن الإسلام يمثل تحدياً أمام الغرب ولكنه لا يشكل تهديداً، ولما كان الغرب والمسلمون قد وجدوا أنفسهم فجأة في موقف التهم العاجز عن الدفاع عن نفسه دولياً جريمة ارتكباها، ولأنهم كانوا ضحايا ردود أفعال عنصرية ومتعصبة من حضارة زعم أنها تنادي بالتسامح بعدما جرى في ذلك اليوم من سبتمبر، فإنهم استخدموا هي أدبياتهم مصطلح «التسامح» ضمن مفردات أخرى في خطابهم الذي السب بالمعجز والضعف.

وقد أريقت كميات هائلة من الحبر، وشُوت أطنان من الورق، وعقدت ندوات وحوارات، وجرت مناظرات ومقابلات في شتى صنوف وسائل الإعلام العربية والإسلامية حول موضوعات «الحوار»، و«الأخر»، و«التسامح»... وما إلى ذلك في السنوات الأخيرة، وكانت كلها تستجدي الحوار والتسامح والفهم من الغرب عامة ومن الولايات المتحدة على نحو خاص، وتسابقت الحكومات في غسل أيديها من أي علاقة بجماعات الإسلام السياسي، وربما ودّ البعض لو غسلوا أيديهم من الإسلام نفسه، وسارت أجهزة الإعلام الحكومية نفحة ساذجة تدعو إلى «التسامح»، والحوار مع الغرب الفاضل المتربص.

بيد أن هناك مقارقة تدعو إلى الأسى بشأن التسامح والحوار الذي تسعى إليه «الحكومات»، إذ إن هذه الحكومات نفسها، في العالم الإسلامي وفي الجزء العربي منه خاصة، لا «تسامح» على الإطلاق إزاء القوى السياسية «الأخرى» داخل بلادها. كما أنها تذكر ببساطة وجود «الأخر» سواء على المستوى السياسي أو الثقافي، وتعامله معاملة الخونة والمجرمين، ويمكن تفسير ذلك بطبيعة الحال، من خلال الحقائق التي تحكم علاقات هذه الحكومات بشعوبها من ناحية، وعلاقاتها بالولايات المتحدة الأمريكية والغرب من ناحية أخرى، فهي علاقة استبداد وتسلط في الداخل، وعلاقة تبعية واستجداء مع أمريكا.

ومن خلال ما عرضناه في الصفحات السابقة نجد أنفسنا أمام موقف فكري صعب، ذلك أننا وجدنا في السطور السابقة أن معنى مصطلح «التسامح» كان عرضة لتقلبات عدة ناتجة عن السياقات التي جاء فيها. وهكذا، نجد أنفسنا أمام مصطلح يصعب التعامل معه من منظور أحادي، فالتسامح ليس مصطلحاً دالاً على المفاهيم الدينية وحدها، كما أنه ليس مصطلحاً مقصوراً على الممارسة السياسية دون غيرها. فضلاً عن أنه ليس محصوراً في نطاق الحوار الثقافي أو التفاعل الاجتماعي فقط، إنه مصطلح مُعَيَّر ومربك شأنه في ذلك شأن العلاقات الإنسانية التي يتناولها في مستوياتها المختلفة. والسبب هنا بصدد البحث عن تعريف «جامع مانع» - على رأي أهل الفلسفة - وإنما نحاول رصد أهم ما يحمله هذا المصطلح من دلالات ومفاهيم. هذا الموقف من جانبنا يستمدُّ شرعيته العلمية من حقيقتين:

أولاهما: أنه من العبث إضاعة الجهد والوقت لنبحث تعريف جامع مانع لمصطلح كانت نشأته الأصلية في سياق ثقافة مختلفة وظروف تاريخية مباينة، ولأسباب اجتماعية وثقافية لم تمر بها كل المجتمعات الإنسانية، ونم نقله إلى مناطق ثقافية مقابلة حكميتها ظروف تاريخية مختلفة، كما أن هذا المصطلح لا يحمل المعنى نفسه بالنسبة لكل المجتمعات الإنسانية. وعلى الرغم من أن المصطلح «التسامح» قد دخل الثقافات الأخرى، ومن بينها المناطق الثقافية العربية الإسلامية، فإنه حمل دلالات جديدة فرضتها الممارسات الفكرية المختلفة، وهو ما يعني بعبارة أخرى، أن المصطلح يحمل دلالات ومفاهيم متعددة بحسب تعدد الجماعات أو المجتمعات الإنسانية التي تستخدمه، وبحسب تنوع الأهداف والغايات التي يتفهاها من يستخدمون هذا المصطلح.

ثانيتهما: أن محاولة فهم السياق الثقافي الذي يستخدم فيه المصطلح، بعيداً عن محاولة صياغة التعريف الجامع المانع، يمكن أن يؤدي بنا إلى فهم المزيد من حقائق العلاقات بين المناطق الثقافية المختلفة بشكل تاريخي موضوعي دون الانزلاق في مهووي النظريات والانحيازات المسبقة.



الوعي بالتاريخ.. الوعي بالذات *

الفرصة هي معرفة الماضي طبيعة بشرية تكاد ترتقي لمستوى الغريزة. وإذا كان الإنسان الفرد الفاعل الذكرة يحتاج إلى العناية والرعاية فالجماعة الإنسانية تحتاج كذلك.

التاريخ ممارسة ثقافية ذات خصوصية لارتباطها بالجماعة الإنسانية. وعندما تتبنى الجماعة الإنسانية ماضيها تصبح هي أضغاث hallucina. وتتعلم ثقافتها بنفسها ويفسرها شعور بالذات تجاه الآخر. ويصبح سلوكها إزاء سلوك المهزوم من دون معركة. أما الإنسان الذي يعرف نفسه فإنه يتصرف تجاه (الآخر) على نحو من الثقة بالنفس التي تعزز سلوك من يعرف والمعرفة هي السبيل إلى العمل.

ولعل هذه الحقيقة التي تقترب من البديهية هي المسبب في أن الجماعات الإنسانية، سواء كانت أمة، أو شعباً، أو قبيلة، تحرص على تلقين أبنائها تاريخ الأجداد. ولأن الذات الثقافية لأي جماعة إنسانية هي -في نهاية الأمر- محملة خبراتها في رحلتها عبر الزمان، فإن معرفة قصة هذه الرحلة تعين هذه الجماعة على معرفة ذاتها، والتاريخ هو قصة هذه الرحلة - التي لم تتم بعد - عبر الزمان بالنسبة لكل الجماعات الإنسانية. ولأن ماضينا، أو جزءاً منه على الأقل، هو الذي يشكل حاضرننا، كما أن حاضرننا من ناحية أخرى سوف يكون أسامنا لمستقبلنا، فإن معرفة مكونات الماضي وأسماياته هي التي تقودنا إلى التصرف على نحو سليم في الحاضر ووضع خطط التنمية للمستقبل.

وتفصيل ذلك أن المعرفة بالذات، من خلال الوعي بالتاريخ، تبعث على الثقة من ناحية، كما تحول دون الجماعة الإنسانية والاعتماد على الآخر من ناحية أخرى. ففي عصور التدهور والتراجع تركز الأمم المهزومة إلى نوع من الإحساس بالدونية، وتكتفي بأن تستهلك ما ينتجه الآخرون على المستوى المادي والثقافي. (انظر إلى العالم العربي بعد نهاية عصر السيادة العربية الإسلامية). لقد توهم البعض أنه يمكن لبلادهم أن تنهض داخل الهياكل السياسية والاجتماعية والثقافية المستعارة من الحضارة الأوروبية الغالبة، ولكن النتيجة الماثلة أمام أعيننا جميعاً أن جميع التجارب التي استشهدت النموذج الأوربي فشلت بسبب بسيط وجوهري في أن معاً: هو أن هذه التجارب لم تكن نتاجاً للتطور التاريخي الموضوعي في العالم العربي وإنما كانت نتاجاً للتطور التاريخي الموضوعي في أوروبا وحدها. لقد فشلت التجربة الليبرالية - كما يحلو للبعض أن يسميها - في النصف الأول من القرن العشرين، كما فشلت الاشتراكية والقومية، لأنها جميعاً تجاهلت الخصائص التاريخية لبلاد العربية، وعلى الرغم من الاستقلال الشكلي، الذي فرحت به بعض البلاد العربية، فإن الاستبداد والنظم العسكرية رجعت بها إلى ذلك مطبق من التبعية والاعتماد على العدو!

إن أخطر ما تمخض عنه النصف الثاني من القرن العشرين هو حالة التخلف المزري الذي تعانيه الأمة العربية، التي رضيت حكوماتها بأن تقع في الركن الظلم من العالم. فهي مواجهة الديمقراطية سادت مقولات كاذبة تتعسف بالتاريخ والتراث بين الحكومات والشعوب العربية، وصونا نستورد غذائنا، ونظامنا الاقتصادي، وهياكلنا السياسية (انظر إلى هجرة النقص في إنتاج الغذاء على اتساع العالم العربي، وانظر إلى تعليمات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي لإعادة هيكلة الاقتصاد، ثم انظر إلى طبول الحرب التي تدق لفرض الديمقراطية).

ولا يظن أحد أن هذه دعوة للانكفاء على الذات، أو الهروب إلى كهوف التاريخ ومقاورة التراث، إنما هي دعوة للتأمل في تجربتنا الحضارية والاستئناس بها في صياغة الحاضر والمستقبل، فالاستبداد، مثلاً، لم يكن من طبائع تاريخنا كما يحلو للبعض أن يزعم، بل كان

هناك نوع من النظام التمثيلي الذي تناسب مع ذلك الزمان، فقد كان الحاكم يستعين بالفقهاء وأصحاب الأقاليم واسطة في التعامل مع الناس، كما كان الناس من ناحية أخرى يستعينون بهؤلاء الفقهاء لكي يكونوا واسطتهم في حمل مطالبهم إلى الحكام. كذلك كان رؤساء الطوائف، التي كانت بمنزلة تنظيمات نقابية، هم الواسطة بين الحاكم والرعايا لتبادل الحقوق والواجبات. وظل هذا النظام سارياً حتى قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر وبعدها. فقد حاول الغزاة الفرنسيون استغلال هذا النظام في التعامل مع المصريين، وقد بقي هذا النظام «التمثيلي» سائداً في معظم أنحاء العالم العربي حتى قدوم الاستعمار الأوربي الذي أحدث هزة كبيرة في الهياكل السياسية العربية من ناحية، كما فرض المفاهيم الجزئية وكوّن النماذج السياسية التي توافقت أهدافه وتحقق أطماعه في المنطقة العربية من ناحية أخرى.

وبعد الاستقلال لم تحاول الحكومات العربية تجديد النظام التمثيلي القائم على مؤسسات المجتمع المدني وخلق تراث الشعوب العربية السياسي، وإنما اندفعت صوب نموذج الدولة الأوربية الحديثة، دون أن تكون لها تجربتها التاريخية، ودون أن تكون لها مقوماتها، وكان الحصاد المرء لتجارب هذه الحكومات مزيداً من الاستبداد ومزيداً من تراجع الدور العربي في العالم الحديث، وبدلاً من الاستناد التقليدي إلى شرعية سياسية تقوم على الداخل وعلاقات الحكومات بشعوبها رضيت الحكومات بشرعية مزيفة استمدت من رضاء القوى الاستعمارية عنها. كانت النتيجة الحتمية لهذا الموقف أن ازدادت وطأة استبداد هذه الحكومات بشعوبها، كما ازدادت ارتباطاً بالقوى الاستعمارية وخضوعاً لها. بيد أنه كانت هناك نتيجة أخرى تمثلت على الصعيد الثقافي في ذلك الارتباك الذي شاب وعي العرب بتاريخهم. أو عيهم بذاتهم نتيجة فقدان الثقة في الذات من ناحية، وثوالي الهزائم عليهم من ناحية أخرى. وتجمدت هذه الحقيقة في تلك الحركات السلفية التي انتشرت في أنحاء الوطن العربي وكانت بمنزلة هروب إلى الماضي الذي كان مجيداً. وبرزت من طيات هذا الارتباك صورة عاطفية وردية للماضي تجرده من خصائص التجربة الإنسانية التي تتضمن الجوانب السلبية

والجوانب الإيجابية هي أن معًا، وصار الإنسان العربي موزعًا بين ماضٍ وردي متوهج لا يعود، وحاضر يحمل كل خصائص الانقسام والهزيمة والتراجع. وعلى الرغم من الحديث الكثير عن «النهضة العربية» في العصر الحديث، فإن حقيقة كونها تقليدًا هجينًا للغرب، واستعارة لثقافته، جعلت حصاد هذه «النهضة» المزعومة هزيلًا بالقدر الذي نراه منعكسًا في حياتنا الآن.

بيد أن الأمر ليس كله سوادًا، ولا يخلو من إيجابيات، إذ ظهرت تيارات ثقافية نقدية في المحيط العربي الواسع، فقد بدأت - على استحياء - عملية إعادة قراءة لتاريخنا أسهمت فيها الجامعات العربية المتكاثرة في البلاد العربية. وظهرت محاولات جادة لمشروعات نهضوية هنا وهناك لكنها ليست كافية حتى الآن لإعادة الوعي العربي بالذات. أو بالتاريخ. وقد أدت الهزائم المتتالية إلى نوع من إعادة النظر والتأمل من جانب المثقفين العرب، والمؤرخين منهم بصفة خاصة، في تاريخهم. وقد تحول الوعي التاريخي العربي، جزئيًا، من مفهوم «التاريخ السب» إلى مفهوم «التاريخ الحافز». بيد أن هذا التحول لا يزال في أطواره الأولى، ولم يتسرب من الصفوة إلى عامة المثقفين وبالتالي إلى عامة الناس في الوطن العربي. فلا تزال التقسيمات الجزئية على المستوى السياسي تلقي بظلالها على المستوى الثقافي. ولا يزال بعض العرب ينظرون بعين الريبة والشك إلى بعض العرب الآخرين.

لقد كانت كارثة فلسطين، وما سبقها وواكبها وأعقبها، من الهجوم الثقافي الذي شنته الحركة الصهيونية على العرب وتاريخهم حافزًا على إعادة النظر في التاريخ ومراجعة حقائقه للرد على مزاعم الدعاية الصهيونية، ولكن ذلك ظل أسير الدوائر الأكاديمية لأن البعد الثقافي في الصراع العربي - الصهيوني، لا يزال غائبًا حتى الآن. ويحتاج الأمر إلى جهود مؤسسية لنشر الوعي، بالذات وبالتاريخ في الأوساط الشعبية العربية، لاسيما أن الجهد الثقافي المعادي يحاول جاهدًا تكريس الوعي بالذات الجزئية في كل بلد عربي إذ إن هناك إلحاحًا شديدًا على طرح الأسئلة التي تركز على الهوية الثقافية والحضارية المحلية: فالمسؤول يتردد بإلحاح مريب عن عروبة مصر على سهيل المثال. وثمة هجمة

ثقافية تحاول أن تحذف من تاريخ مصر ألفاً وأربعمائة سنة، هي التاريخ العربي الإسلامي لمصر، وتقفز فوق هذه الفترة الزمنية التي كانت مصر فيها -ولانزال - جزءاً عضوياً من الكل العربي الإسلامي، ويتناسى من يتبنون هذه الدعوة، عامدين، أن الفتح الإسلامي لمصر في النصف الأول من القرن السابع الميلادي قد أتاح لها أن تستأنف دورها الحضاري في خدمة البشرية، فقد كانت مصر قبل ذلك التاريخ مجرد ولاية رومانية بيزنطية على مدى ما يزيد على سبعة قرون، ولكنها بعد الفتح صارت من مراكز الثقافة العربية الإسلامية، ولم تلبث أن تحولت إلى مركز الزعامة في هذه الحضارة، وصارت بمنزلة الحصن الذي دافع عن الأمة ضد أخطار الهجمات الصليبية والمغولية، ولكن الأسئلة المريبة التي تطرح حول عروبة مصر تحاول القفز على حقائق التاريخ لتربطنا بهراط بحر متوسطي أوربي يكون وحيداً وهريداً.

بيد أن دعوة التجزئة والانسلاخ عن الكل العربي لم تكن مقصورة على مصر، وإنما شملت مناطق عدة من العالم العربي، وصار الاهتمام بالتاريخ الجزئي لكل بلد عربي سمة من سمات التشردم الثقافي الذي كان في حقيقته انعكاساً لذلك التشردم السياسي الذي تعانيه الأمة العربية، والذي تجسّد في عجزها الفاضح عن مواجهة ما يراد لها وبها من مخططات في زمن العولمة والقطب الواحد، وإذا كان البعض يرى أن عام ٢٠٠٢م المنصرم كان عام الألام بالنسبة للعرب، فإن ذلك كان نتاجاً مرّاً لعمود طويلة من عدم الإحساس بالذات العربية المشتركة ومصيرها الواحد المتشابه.

ولمست هذه دعوة عاطفية إلى الوحدة العربية على أسس رومانية، مثل تلك الدعوة التي انتهت بهزيمة يونيو ١٩٦٧م، كما أنها - من ناحية أخرى - ليست مراثية للعرب وخروجهم من التاريخ، وإنما هي دعوة إلى إحساس بالذات العربية المشتركة على أساس من التاريخ المشترك والمصير المشترك أيضاً، فقد أثبتت الأحداث المؤلمة أن الوعي الجزئي بالذات وبالتاريخ كان وبالاً على الأمة العربية كلها، كما كان كارثة على كل بلد من البلاد العربية على حدة ذلك أن نشر الوعي بالذات العربية المشتركة يمكن أن يؤدي في النهاية إلى الاعتماد المتبادل بين الشعوب

العربية وإلى مزيد من التعاون الاقتصادي المتبادل، والتفاعل الثقافي الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى إحساس مشترك بالذات وبالتاريخ من ناحية، وبثورة القدرة العربية من ناحية أخرى.

خلاصة القول، إذن، إن الوعي بالذات - أي الوعي بالتاريخ - يمثل أحد الروافد المهمة التي تصب في نهر القوة العربية. فكل عمل يعارسه الإنسان يولد في ذهنه أولاً: الحرب والسلام والتعايش والتعاون، وما إلى ذلك، كلها أمور تولد في أذهان البشر قبل أن تترجم إلى أفعال على الأرض. ومن ثم، فإن هناك أهمية قصوى لتهيئة الأذهان للعمل العربي المشترك، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق نشر الوعي بالتاريخ العربي الواحد تمهيداً لنشر الوعي بالذات العربية الواحدة، وإذا كانت جهود المؤرخين العرب - على اتساع نطاقها - قد قصرت عن تحقيق هذا الهدف حتى الآن، فإن المسبب - في ظني - راجع إلى أنها جهود فردية في الغالب الأعم، وليس هناك حتى الآن جهد مؤسسي في هذا السبيل. وإشاعة الوعي بالتاريخ ليس أمراً مقصوراً على المؤرخين ودراساتهم الأكاديمية على أي حال. وإنما يمكن تحقيقه من خلال الأعمال الدرامية في المسئمة وهي التلفزيون، ومن خلال المجلات الثقافية العربية التي لا يزال أغلبها يصر على أن الثقافة هي الشعر والقصة والرواية فحسب، ومن خلال النشرات الرخيصة للكتب التي يمكن أن تفيد في هذا المجال.

نحن حقاً بحاجة إلى «قراءة عربية» للتاريخ العرب...

التاريخ والرواية.. تفاضل أم تكامل؟

التاريخ والرواية يتفقان في هدفهما العام وسميهما إلى إلهام الإنسان ماهيته ورصد حركته في المجتمع.



يكتسب هذا العنوان - السؤال مشروعيته من طبيعة العلاقة الجدلية بين التاريخ والأدب - والرواية من ضمن قوته بشكل عام. ويكتسب هذا العنوان - السؤال مشروعيته بشكل خاص من خلال الحقيقة الفاتلة إن هناك تشابهات بين الرواية التي يكتبها الروائي الأديب، وبين التاريخ، في معناه العام من ناحية، وتناول المؤرخ لمادة التاريخ من ناحية أخرى، وتؤكد هذه المشروعية بفضل حقيقة مؤداها أن أوجه الاختلاف بين التاريخ والروايات كثيرة أيضاً، سواء من حيث تركيب كل منهما، أو من حيث منهج المؤرخ أو أسلوب الروائي، وطبيعة بنية الرواية وبنية التاريخ، والرواية، بكل مفاهيمها الأدبية، وخصائصها الفنية، وجوانبها الاجتماعية والفكرية محل احتفاء حقيقي من الأكاديميين والنقاد المحترفين، ومن القراء العاديين على حد سواء.

والتاريخ، بكل خصائصه الماضوية، ودلالاته الأتية، ووجوده المستقبلية، محل اهتمام ورغبة معرفية، تكاد تكون غريزية، على مستوى عامة المثقفين وجمهور الباحثين الأكاديميين على السواء.

كما أن التاريخ، في شكل من أشكاله، نوع من «الرواية» لأحداث وقعت في الماضي، ونمط من «الحكاية» عن الأشخاص والظواهر الاجتماعية بكل تجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية.

والرواية، على نحو ما، تسجيل «تاريخي» - سلبى أو إيجابى - لظواهر اجتماعية تحمل دلالات متنوعة يسجلها الروائي. أو يحنح عليها، أو يبريد إصلاحها، أو يحملها رسالته وهدفه الذي يريد للقراء أن ينتبهوا له. والإنسان، صانع التاريخ وصنيعته، يتحرك في التاريخ في إطار زمني محدود وصارم، وفق شروط المكان، ولا يمكن تصور حركة الإنسان التاريخية خارج إطار الزمان أو حدود المكان، وهذا الثالث «الإنسان والزمان والمكان» هو الذي ينفى على الظاهرة التاريخية «تاريخيتها»، أما الإنسان في الرواية، فهو صانع أحداثها حقاً، ولكنه يحمل رسالة الروائي وهو يتحرك أيضاً وفق شروط الزمان والمكان حتى وإن كانت الرواية تحفل بالكثير من الخيال الذي يحاول الروائي به أن يتحرر من شروط الزمان والمكان.

ومن الناحية التطبيقية نجد أن المؤرخين ظلوا زمنًا طويلاً يتعاملون مع التاريخ على أنه فرع من فروع الأدب، في تراثنا العربي وفي تراث الأمم الأخرى على السواء، ولهذا حفظت كتب التاريخ القديمة بأمانة التداخل بين الأدب والتاريخ، بل إن كرسي التاريخ ظل ملحقاً بقسم الأدب الإنجليزي في الجامعات البريطانية حتى السنوات الأولى من القرن العشرين، أو الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر، ومن ينظر في كتب المؤرخين العرب سيجد مزيجاً مدغجاً من الأدب والتاريخ، منذ كتابات مؤرخي السيرة الأوائل حتى ابن إياس، بل وحتى الجبري.

وعندما كانت وظيفة المؤرخ أن يحكي «ماذا حدث؟» كان الحكي والرواية جزءاً أساسياً من أسلوب المؤرخ في أداء وظيفته، وربما يكون هذا - ضمن أسباب أخرى - هو السبب في أن كتب «التاريخ» في تراثنا، وتراث غيرنا، تحفل بمفردات وكلمات مثل «روى» و«حكى» و«أخبرني» و«ذكر» و«قال»... وما إلى ذلك من مفردات وكلمات تشي بوظيفة الحكي والرواية. بل إن عددًا كبيراً من الكتب التي تم تدوينها برواية فلان «تبدأ فقراتها بعبارة «قال الراوي»، ومن ناحية أخرى لا تخلو كتب التاريخ نفسها من حكايات، يعمل بعضها طابع الخيال والأسطورة، وبعضها حكايات قصيرة وبعضها «روايات» طويلة، وهي مع هذا لا تخلو من الحكمة الفنية والإثارة «تأمل مثلاً روايات المؤرخين المسلمين عن سقوط بغداد على أيدي المغول في منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، أو ما كتبه المؤرخون من روايات عن

النبوءات حول مستقبل السلطان سيف الدين قطز، أو السلطان الظاهر بيبرس، وتامل روايات ابن عبدالحكم والمقريزي عن الروايات المتعلقة بفتح مصر، أو ما كتبه مؤرخو الأندلس عن فتح المغرب والأندلس». ويصدق هذا على ما كتبه المؤرخون الأوربيون في العصور القديمة والعصور الوسطى من مؤلفات تحفل بالخيال.

وقيل أن يتطور علم التاريخ على النحو الذي صار عليه الآن بحيث صار دراسة منهجية ذات وظيفة استردادية، وبحيث لم تعد وظيفة المؤرخ أن يحكي «ماذا حدث»، وإنما أن «يفسر لماذا حدث ما حدث»، ويستخدم أدوات البحث العلمي والصرامة المنهجية - كانت مهمة التاريخ أن يحكي وأن يسجل وأن يجمع. وكان على المؤرخ، بالتالي «أن يكون راوياً يحكي ما حدث». وهو هنا أقرب ما يكون إلى الروائي. وكانت الاختلافات محدودة وغير جوهرية، فلا عبرة هنا بواقعية المؤرخ والتزامه بالحقائق، وحرية الروائي وأسلوبه الفني الذي يستدعي الخيال، فالأصل أن مادة كل منهما واحدة، وهي الإنسان في سياقه الاجتماعي، وأسلوب تناول والعرض متشابه - وليس متماثلاً - من حيث إنه يقوم على السرد والحكاية.

وكثيراً ما حدث أن استعان المؤرخون القدماء بالخيال لترفع النقص في الذاكرة (انظر الروايات الأسطورية عن البدايات في كل كتب التاريخ القديمة). وكثيراً ما لجأ المؤرخ إلى الخيال لكي يضع خطبة بلغة على لسان أحد أبطال روايته التاريخية، لأنه يعتقد أن هذا ما كان يجب أن يكون (انظر مثلاً ما فعله ثوكيديدس المؤرخ اليوناني وهو يتحدث عن قادة أثينا في الحرب البيلوبونيسية بين أثينا واسبرطة، أو ما فعله المؤرخون المسلمون حين نسبوا خطابات أدبية بلغة إلى عمرو بن العاص، وهو يصف أرض مصر في فصول السنة، أو ما وضعه المؤرخون على لسان طارق بن زياد أثناء فتح الأندلس)، بل إن مؤرخاً في وزن ابن إياس صاغ رواية متكاملة عن الأيام الأخيرة في حكم سلاطين المماليك، والتي انتهت بجثة طومانيابي معلقة على باب زويلة في مشفقته. وما كتبه ابن زنبيل الرمال بعنوان «آخرة المماليك»، عن الصراع بين السلطان سليم العثماني والسلطان قايتباي، آخر سلاطين المماليك، ليس سوى رواية متكاملة الأركان بأحداثها وحواراتها التي تخيلها ابن زنبيل.

لقد كانت الظروف الموضوعية آنذاك تستدعي أن يكون التاريخ نوعاً من الرواية، وأن يكون المؤرخ راوياً بشكل أو بآخر، فقد كانت وسائل النشر محدودة في إطار النسخ اليدوي للكتب من ناحية، والرواية الشفاهية من ناحية أخرى. ولما كانت الرواية الشفاهية هي الأصل في انتقال المعارف والعلوم، فإنها في مجال التاريخ كانت محملة بكل عناصر «الرواية» من الحبكة والإثارة الفنية والخيال بقصد الاستحواذ على اهتمام جمهور السامعين. وهو أمر لا يمكن أن يكون وارداً عند من يكتب للقراء. ولهذا كان التداخل بين التاريخ و«الرواية» (ليس بمواصفاتها الفنية الحالية) كبيراً وملموساً.

على الجانب الآخر نجد كثيرًا من الروائيين يستخدمون التاريخ ليكون بمنزلة «المادة الخام» لروايلتهم. وهذا النوع من الروايات التي تسمى الروايات التاريخية معروف في أدبيات كثير من الأمم، ومن المؤكد أن له وظيفة ثقافية/اجتماعية مهمة و«الروايات التاريخية» - بشكل عام - تستند إلى التساؤل «التاريخي» لأحداث حقبة تاريخية مضت سعياً وراء أهداف فنية، أو ثقافية، أو حتى سياسية. وقد برزت أسماء كثيرة في مجال «الرواية التاريخية» في الأدب العربي الحديث، من أشهرهم جورجي زيدان والمريان وسعد مكاوي، ومحمد هزيم أبو حديد، وبالكثير... وغيرهم.

لكن ما حدث في مجال التاريخ بعد ظهور الطباعة، وتطور الفكر التاريخي، لم يزل من تاريخية الروايات، مثلما نال من رواية التاريخ. فقد ظلت «الرواية» تحمل بصمات تاريخية مهمة على الرغم من أن موضوعها المباشر لم يكن هو التاريخ بمعناه التقليدي. فهل يمكن اعتبار روايات نجيب محفوظ خارجة عن إطار الروايات التاريخية؟ أو ليست هي نوعاً من التاريخ محكمًا بشكل ما؟ بل إن روايات نجيب محفوظ كلها، وليست الثلاثية فقط، تعتبر «روايات تاريخية» بمعنى يختلف عن التعريف الملب الجاهز لـ «الرواية التاريخية». وفي ظني أن هذا يصح على كل الروايات التي كتبها آخرون، فإن جمال الفيطاني كتب روايات تاريخية مهمة (ولست أقصد الزيني بركات فقط)، وكذلك كتب يوسف القعيد روايات تاريخية بهذا المعنى. بل إن رواية علاء الأسواني «عمارة يعقوبيان»، رواية تاريخية أيضًا، وكذلك روايات محمد مستجاب... وغيرهم ممن كتب الرواية في العالم العربي.

وما أقصده بالرواية التاريخية هنا، هو أن الرواية تسجل «تاريخي» لحال المجتمع الذي يعيشون في رحابه بشكل أو بآخر، ذلك أنه يتم في فترة «تاريخية»، ويسجل صورة هنية تعكس رؤية الروائي للموضوع أو الظاهرة، ويقودنا هذا إلى بحث أوجه الاختلاف بين «التاريخ»، و«الرواية» بشكل حتمي، ذلك إنه قد يُفهم من الكلام السابق أن التاريخ والرواية متشابهان تمامًا، وهو مالا أقصده على الإطلاق. صحيح أن هناك قدرًا من «التاريخية» في أي رواية، وأن هناك قدرًا من «الرواية» في أي كتابة تاريخية. وصحيح، أيضًا، أن هناك قدرًا من الاشتراك في الهدف وفي المادة الخام لكل منهما «أي الإنسان في سياقه الاجتماعي». ولكن الصحيح كذلك أن بينهما اختلافات عدة تتمثل أهمها في وظيفة المؤرخ ووظيفة الروائي من ناحية، وأسلوب كل منهما في عمله من ناحية أخرى. فضلًا عن أن الفن هو الإطار الذي يحكم عمل الروائي، على حين يجد المؤرخ نفسه مقيدًا داخل حدود المنهج العلمي، فضلًا عن أن الروائي يستخدم خياله بطريقة إبداعية حرة للوصول إلى ما يسميه النقاد «الصدق الفني»؛ أما المؤرخ فلا يمكنه أن يستخدم خياله إلا في إطار الاستنتاج والاستنباط، والمقارنة التي تستند إلى حقائق تاريخية موضوعية لا يد له من صنعها.

فالمؤرخ، أو الباحث في الدراسات التاريخية، لم يعد ملزمًا بأن «يحكي» وإنما صار مطالًا بأن «يفسر»؛ وفي كل من الحالتين يقوم بالبحث في مادة جاهزة هي ما نسميه أحداث التاريخ، أو طواهره، أو شخصياته. يستخدم أدوات البحث وفق منهج استردادي صارم يحاول استرداد موضوعه من ذمة الماضي لكي يعيد قراءته لمصلحة الحاضر والمستقبل «وحتى عندما كان المؤرخون «يحكون» ما حدث، كانت تحكمهم فكرة معرفة سيرة الأولين للاسترشاد بها، والتأسي بما هو حسن، ونيز ما هو غير ذلك، ومن هنا جاءت فكرة هيرودوت عن أهمية تدوين أخبار الناس في الماضي تمكّنًا للفكرة الإغريقية عن التاريخي وراث التدوين التاريخي الأوربي، كما أن المؤرخين المسلمين حكمتهم مفاهيم العظة والعبرة». وفي هذا السياق، لا يستطيع المؤرخ أن «يبدع» حادثة تاريخية، أو يخلق شخصيات، أو أن يخرج عن إطار الزمان وحدود المكان. فالتاريخ، في التحليل الأخير، علم يقوم على أسس «ثلاثة ثابتة» هي الإنسان والزمان والمكان، والتفاعل بين هذه العناصر

الثلاثة هو الذي يصنع الحادثة التاريخية من ناحية، وهو الذي يلزم المؤرخ بالتعامل مع هذه الثلاثية - كما هي - من ناحية أخرى. ذلك أن المؤرخ مطالب دائماً بالصدق العلمي.

أما الروائي، فهو أسير فنه، لأنه «يحكي» وليس عليه أن يفتر ما يحكيه. كما أنه من ناحية أخرى، ليس مضطراً إلى التعامل مع حركة الإنسان في الكون باعتباره مادة جاهزة، وإنما باعتبارها مادة خاما يستطيع تشكيلها كما يريد. وحسبما يسمح له خياله وقدرته الفنية. وكل ما عليه أن يكون قادراً على تحقيق «الصدق الفني»، ويمكن للروائي - حتى إذا كان ممن يكتبون «الرواية التاريخية»، بمعناها الاصطلاحي - أن يقدم موضوعه التاريخي بشكل فني يلعب الخيال دوره فيه، فيمكن ابتداع بعض الشخصيات الفنية لتقوم بدورها الفني إلى جانب الشخصيات التاريخية الحقيقية، كما يستطيع أن يخلق بعض الأحداث الفرعية - التي لا تؤثر في السياق التاريخي الذي اختاره موضوعاً لروايته - لخدمة الأغراض الفنية للعمل الروائي. كذلك يمكن للفنان أن يتحرر قليلاً من قيود الزمان والمكان، ولكنه لا يستطيع أن يقيم عمله خارج حدودها، أو دون الإنسان. وهذا هو الفرق الجوهرى بين «التاريخ»، و«الرواية التاريخية». فالتاريخ يقدم لنا الماضي في صورة أكاديمية تناسب المثقفين والمتخصصين، ولكن الروائي يستطيع أن يقدم لنا التاريخ في صورة حيوية تجتذب كل شرائح المجتمع، فإذا كان المؤرخ يقدم لنا «جثة» التاريخ ويحاول تشريحها وفهمها، فإن الروائي هو الذي يجعل هذه الجثة تتحرك، وتجري الدماء في عروقها في عمل فني يعيش بين الناس ويتفاعلون معه.

وعلى الرغم من هذا كله تبقى العلاقة بين التاريخ والرواية علاقة تكامل واعتماد متبادل، فالرواية مصدر مهم من مصادر المؤرخ الذي يريد أن يفهم مجتمعاً ما في فترة تاريخية ما. فالرواية - التي لم تكتب بقصد أن تكون تاريخاً - تظل من أهم المصادر «التاريخية» لمعرفة النظام القيمي والأخلاقي، والعادات والتقاليد، والمشاعر والأحاسيس، ورؤية الناس لدورهم وعلاقتهم بالآخرين داخل مجتمعهم وخارجهم، فضلاً عن أنماط الملابس، وأنواع الطعام، وآرائهم فيما يدور حولهم من أحداث، وهيمن يحكمونهم، وهي كلها أمور لا يجدها الباحثون في المصادر التاريخية التقليدية - التي كتبت

يقصد أن تكون تاريخاً أو تسجيلاً للتاريخ - ولا يمكن الباحث أن يزعم أنه فهم مجتمعاً، هي فترة تاريخية ما، دون أن يكون عارفاً بتاريخه وهنونه، ومن بينها الرواية بطبيعة الحال.

كما أن التاريخ - من ناحية أخرى - مورد لا ينضب بالنسبة للروائي بشكل خاص والأدباء بشكل عام، إذ إن التاريخ هو سيرة الإنسان في الكون تحمل كل تجاربه وكل آماله وتطلعاته وإنجازاته وإحباطاته، ملامح الرقة والدمانة الإنسانية ووحشية الحرب والمذبوح، وما إلى ذلك. وفيه شخصيات من كل الأنماط البشرية، علماء وشعراء وفلاسفة، وسياسيين وقادة ومغامرين، عاشقين ومجانين وفلاسفة، وسفلة ومجرمين وخونة، رجالاً ونساء وأطفالاً، كلهم يصلحون شخصاً يمكن للروائي أن يوظفها في عمله الفني، والتاريخ في هذه الحال أشبه بنهر متدفق منذ المتبع «بداية الوجود الإنساني»، يحمل كل التفاصيل واللامح التي تميز التجربة الإنسانية، وكما يختار المؤرخ «عينه» من محتوى هذا النهر لتحليلها، يمكن للروائي أن «يفرغه» من النهر ما يشاء ليعيد تشكيله وفق شروط عمله الفني.

تبقى هذه الكلمات مجرد قراءة أولية هي صفحات العلاقة بين الرواية والتاريخ، واتصور أنها علاقة محكمة بالتكامل والاعتماد المتبادل أكثر من التفاضل والتباعد.



تاريخنا.. هل من الضروري إعادة كتابته؟ *

التاريخ بمعناه الواسع، نتاج لتراكم الفعل الإنساني على مرّ الزمن. وهدف الدراسات التاريخية الحديثة ينصب على تحليل عناصر هذا التراكم ومكوناته، سعياً إلى فهم الحاضر واستشراف آفاق المستقبل.

ليس ثمة معنى للتعامل مع التاريخ بمفهوم الحكاية ومنطلق المسرد، أو اعتبار «المعلومات التاريخية» حيلة تزدان بها الرسوم الفارغة، ويتم التباهي بها في مجال المسمر، أو وسيلة يتمكن صاحبها من الفوز في مسابقات الصحف والتلفزيون فحسب. ولم تكن هذه أبداً وظيفة التاريخ منذ بداية المعرفة التاريخية التي توصل بها الإنسان لمعرفة ذاته. إذ إن المعرفة التاريخية والرغبة في معرفة الماضي تكاد ترقى إلى مستوى الفريزة لدى الإنسان، على مستوى الجماعة، وعلى مستوى الفرد على السواء. فالتاريخ، بمعناه الواسع، هو قصة الإنسان في الكون، وتفاعله مع الطبيعة على مرّ الزمان، وهو في هذا يشبه نهراً يتدفق من المنبع إلى المصب، من بداية الوجود الإنساني حتى اللحظة الراهنة، يحمل كل تفاصيل رحلة الإنسان - التي لم تَم بعد - عبر الزمان.

ومن هنا يبدو السؤال المطروح سؤالاً ذا مشروعية علمية: هل هناك ضرورة لإعادة كتابة تاريخنا؟ وربما يكون التحفظ الوحيد من جانبي أن السؤال ينفي أن يكون: هل هناك ضرورة لإعادة قراءة تاريخنا؟ إن إعادة قراءة تاريخنا - أي إعادة تفسيره - هي التي ينبغي أن تكون محلاً لهذا

السؤال المهم في تصوري، وسأحاول في الصفحات والسطور التالية أن أبين الأسباب التي دعيتني إلى اقتراح هذه الصيغة للسؤال. ومن ناحية أخرى، فإن السؤال يحمل دلالة ضمنية بأن التاريخ يتعلق بالحاضر أكثر مما يتعلق بالماضي. فنحن نطرح السؤال بسبب الظروف التي تحيط بنا حالياً.

هذا المدخل يؤدي بنا، بالضرورة إلى عدة أسئلة تتعلق بالبحث في التاريخ العربي: كيف يمكن التعامل معه؟ هل نعتبره قصة تحكي لنا عن الماضي المجيد، على نحو يدغدغ فيها مشاعر الزهو الكلاذبية بإنجازات وانتصارات لم يكن لنا - نحن أبناء الحاضر العربي التمس - فضل في تحقيقها؟ وهل نكتفي بقراءة هذا التاريخ من منطلق نفسي تعويضي يقول «نحن كنا» في زمن نكاد نعجز فيه عن «أن نكون»؟ وهل يمكن للقراءة الجزئية الميتصرة للتاريخ كل دولة عربية أن تقني عن إعادة القراءة من مفهوم الكل العربي؟ أم أن هذه القراءة الجزئية تعبير وانعكاس لحالة التشرد والعجز العربي في مواجهة العدوان الصهيوني والأمريكي على جبهات عديدة؟ وهل نستسلم لما تشيعه «القراءة الصهيونية» لتاريخنا وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، بالشكل الذي يخلط الحقائق التاريخية بالأوهام الأسطورية والفتيات الدينية؟

ويمكن الاسترسال في هذه الأسئلة، وما تفرع عنها بالضرورة، إلى ما لا نهاية. بيد أننا يجب أن نتوقف قليلاً أمام حقيقة مهمة مؤداها أن التاريخ يحدث مرة واحدة، وتتعدد المرات التي تتم فيها قراءته أو تفسيره مادامت الجماعة الإنسانية بحاجة إلى تجديد وعيها بتاريخها، أي وعيها بذاتها. إذ إن الأحداث التاريخية هي المادة الخام التي يتناولها المؤرخ بمنهج العلمي وأدواته البحثية، لكي يفهمها ويحلل عناصرها المركبة. أما ما نسميه «كتابة التاريخ» فهي في الواقع عملية تسجيل جزئية للأحداث التاريخية، سواء كان هذا التسجيل قد تم في كتب المؤرخين وحولياتهم، أو في الوثائق بأنواعها المختلفة، أو في النقوش والمسكوكات، أو غيرها من المصادر التاريخية المعروفة. ولا يمكن لأحد أن يزعم أن كل ما حدث في التاريخ قد تم تسجيله بالفعل. ومن ثم فإن مهمة المؤرخ، أو الباحث في التاريخ، أن يحاول استقراء مصادر وشهاداتها الجزئية،

لاسترداد صورة الحادث من ذمة الماضي وإعادة بنائها بكل الوسائل المنهجية أولاً، ثم محاولة الفهم والتفسير ثانياً، وعندما يصل البحث إلى نتيجة معينة يمكن استخدام حصائد البحث لخدمة أهداف الجماعة الإنسانية في الحاضر والمستقبل. هذه العملية ثلاثية المراحل هي ما نسميه قراءة التاريخ، أي تفسيره، ولهمت كتابته.

ومن هنا يمكن أن نفهم السبب في أن العصور المختلفة تشهد «قراءات» مختلفة لتاريخ الجماعة الإنسانية، قبيلة أو شعباً أو أمة. ففي كل مرحلة تتم «قراءة» جديدة للتاريخ تسلط فيها الأنواء على جوانب معينة وعناصر محددة من التاريخ يمكن أن تساعد المجتمع على التعامل مع حاضره بشكل أكثر نجاحاً. فقبل عصور الديمقراطية والاشتراكية، مثلاً، كان التركيز في قراءة التاريخ على دور القصر، ودور العطل: ترسيخاً لفكرة الحكم الفردي. ولكن ما حدث بعد ذلك، لاسيما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وشيخوخ الأفكار الديمقراطية والاشتراكية، أن بدأ البحث التاريخي يهتم بتسلط الضوء على التاريخ الاجتماعي، ودور العمال والفلاحين، وتواريخ المدن... وما إلى ذلك تكريماً لفكرة حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها. وما حدث في العالم العربي أثناء فترة الستينيات وما بعدها، حيث تم التركيز على جوانب معينة من تاريخ مصر والمنطقة العربية تتعلق بالطبقة العاملة، أو الفلاحين، أو الطبقات الاجتماعية بشكل عام، فضلاً عن دراسة الأنشطة الشعبية والحركات الثورية - وهذا كله يمكن أن يكون مثلاً ثانياً على تعدد «القراءات» للتاريخ الذي يخص شعباً أو أمة من الأمم في فترات متعددة من تاريخها.

وإعادة قراءة التاريخ لهمت تزويراً للتاريخ بأي حال من الأحوال، وإنما هي عملية تأتي في سياق الوظيفة الثقافية - الاجتماعية للتاريخ باعتباره ممارسة فكرية في خدمة الحاضر. ومن المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن الجماعات الإنسانية لا يمكن أن تستمر في الاحتفاظ بأي ممارسة ثقافية أو اجتماعية، ما لم تكن لها فائدة تعود على الجماعة بشكل إيجابي.

وبالتالي فإن عملية إعادة قراءة التاريخ تهدف إلى البحث عن العناصر التي ينبغي تسلط الضوء عليها لخدمة الحاضر واستشراف أفاق

المستقبل. والهم المقصود هنا أن «قراءة التاريخ» أي تفسيره، يمكن أن تكون عملية تنبؤية ساذجة، وإنما المقصود أن «القراءة» المعادة للتاريخ يمكن أن تسلط الضوء على عناصر معينة تكون إلهامًا وحافزًا على الفعل التاريخي في الحاضر والمستقبل، وبعبارة أخرى تجعل من المعرفة التاريخية نوعًا من «التاريخ الحاضر» الذي ينشط الفعل لدى الجماعة الإنسانية. وربما يتجسد هذا فيما فعله المؤرخون العرب أثناء فترة الحروب الصليبية عندما بدأت الكتابة عن تاريخ القدس، وفضل الجهاد والمجاهدين، وإعادة «قراءة» تاريخ السيرة النبوية والمغازي. ثم ظهور نمط من الكتابة التاريخية يركز على مسيرة السلطان المجاهد مثل سيرة صلاح الدين الأيوبي.

هذه «القراءات المتعددة» للتاريخ تشكل في حقيقة الأمر نظرات في مرآة الذات الحضارية، للتعرف على القسمات والملامح الثقافية والحضارية التي يمكن أن تكون هاديًا إلى طريق الفعل الحاضر. وعملية إعادة القراءة التي تتكرر كل حين هي محاولات معادة ومتعددة لفهم الذات، وهذا هو السبب في أن الشعوب تعيد قراءة تاريخها أكثر من مرة.

ومن ناحية أخرى، حرصت القوى الاستعمارية والفاشية دائمًا على إعادة قراءة تاريخ الشعوب التي أخضعنها، بالشكل الذي يخدم أهدافها التسلطية. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا السياق أن الاحتلال النازي لفرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية قد حرص على تغيير كتب التاريخ في المدارس الفرنسية، كما أن الصهاينة فعلوا الشيء نفسه بعد نجاحهم المؤقت في اغتصاب الأرض العربية في فلسطين، لقد أعادوا «قراءة» التاريخ العربي، والتاريخ الفلسطيني خاصة، بالشكل الذي يغيب الدور العربي. ولكن هذه «القراءة» لم تكن تفسيرًا للتاريخ من وجهة نظر صهيونية، وإنما كانت تزويرًا لتاريخ العرب والفلسطينيين والحضارة العربية الإسلامية بوجه عام. من أجل تغيب دور الفلسطيني وتبرير سرقة الأرض بسرقة التاريخ والتراث. كذلك فإن إصرار الإدارة الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية الآن على تغيير المناهج الدراسية، ومن بينها التاريخ بشكل خاص، في إطار ما نسميه «إصلاح» العقل العربي،

يمكن أن يكشف لنا أهمية هذه العملية المتكررة لإعادة قراءة التاريخ. وقد استخدم الصهاينة قراءتهم الخاصة لتاريخ المنطقة أداة في الصراع السياسي والعسكري والثقافي ضد العرب، كما أن الأساطير التي تم اختلاقها وترويجها عن «إسرائيل القديمة» قد ساعدت على ترسيخ بعض الأوهام في أذهان اليهود وأبناء الغرب الأوروبي والأمريكي عن العرب والمسلمين وفلسطين، باعتبارها «حقائق تاريخية» تعطيهم حقًا في أرض لم تكن لهم يومًا.

وليس من قبيل المصادفة أن كراسي التاريخ في الجامعات ومراكز البحوث والدراسات الغربية، والأمريكية منها بصفة خاصة، ظلت تحت السيطرة شبه الكاملة للباحثين والمؤرخين اليهود حتى منتصف القرن العشرين على أقل تقدير. وكان الحصاد المر لهذه السيطرة الصهيونية أن رسخت في أذهان أبناء الغرب صورة سلبية تمامًا للعرب، ساعد عليها تراث قاتم منذ عصر الحروب الصليبية، يحمل صورة سلبية للعرب والمسلمين بوجه عام. ولم يكن الأمر مجرد «دعاية» سيئة يمكن علاجها بالمفاهيم الإعلامية السطحية، كما يظن الجهابذة من أصحاب الفراء. وإنما كان «قراءة للتاريخ» لخدمة الأهداف الصهيونية الآنية والمستقبلية، ولأن هذه «القراءة» تمت بشكل منهجي مدروس تنفيذًا لوصية هرتزل بإحداث «أكبر قدر من الضجة حول القضية اليهودية»، من خلال الفن والتاريخ، فإنها تركت آثارها السلبية حتى في أوساط المؤرخين العرب، ومازلنا نعاني من هذه الآثار حتى الآن.

وكانت الظروف التاريخية الموضوعية مؤاتية تمامًا لسيادة هذه القراءة الصهيونية في دوائر الغرب الأوروبي والأمريكي، وانتقال بعض انعكاساتها على أفكار ومفاهيم نظر من المؤرخين العرب «الحرفيين». حقيقة أن عددًا من المؤرخين العرب الفاهمين قد عملوا على «تعريب» الدراسة التاريخية منذ وقت مبكر، وفي العقود الأولى من القرن العشرين، لكن أذان أوروبا وأمريكا كانت مفتوحة وراغبة في الاستماع إلى القراءة الصهيونية للتاريخ منذ القرن التاسع عشر. ذلك أن الفترة التي نشط فيها المؤرخون العاملون في خدمة الحركة الصهيونية جاءت في أعقاب فترة نشط فيها المؤرخون الأوروبيون والأمريكيون، تحت مظلة الاستشراق، لدراسة تاريخ

الحضارة العربية الإسلامية، وتاريخ المسلمين والعرب، انطلاقاً من روح العداء للدولة العثمانية بسبب حروب الثورة اليونانية التي تطوع فيها كثير من الأوروبيين والأمريكيين للقتال إلى جانب اليونانيين ضد الأتراك العثمانيين. باعتبارهم أصحاب حضارة الغرب الكلاسيكية.

وبالمناسبة كانت تلك هي الفترة التي ظهرت فيها موجة العداء للسامية، والتي كانت موجهة ضد العرب والمسلمين واليهود، ثم حولتها الدعاية الصهيونية إلى أداة ابتزاز لصالح الحركة الصهيونية». والتاظر في تراث هذه الفترة سيجد أن البحوث والدراسات التاريخية التي خرجت في هذه الفترة، كانت في الغالب الأعم نوعاً من «القراءة الانتقائية» التي تعرض أبناء الغرب ضد المسلمين والعرب بشكل عام. وكانت تلك فرصة ذهبية لم يتوان المؤرخون الصهاينة في استغلالها والسير على نهج مؤرخي الفترة الاستعمارية الأوروبيين في «قراءة» أو تفسير تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

ومن ناحية أخرى، كانت الظروف التاريخية الموضوعية مواتية للقراءة الصهيونية، لأن الدراسات التاريخية العربية الحديثة كانت لاتزال فرخاً من أفرار الدراسة التاريخية الأوروبية. إذ كان رؤساء قسم التاريخ بالجامعة المصرية - أولى الجامعات العربية - من الأوروبيين حتى سنة ١٩٣٦م. وكان طبعاً أن تسمو المفاهيم التاريخية من وجهة نظر المؤرخين الأوروبيين في الدراسات التاريخية العربية الناشئة. وكانت النتيجة الحتمية أننا صرنا نقرأ التاريخ العربي بعيون أوروبية وأمريكية معادية، أو منحازة في أحسن الأحوال.

هذه الحقيقة التي نعرفها هي التي استوجبت طرح السؤال حول ضرورة إعادة قراءة تاريخنا أو إعادة تفسيره من منظور عربي.

وربما يكون من المناسب أن نحاول النظر إلى المشهد الحالي في مجال الفكر التاريخي العربي قبل الخوض في تفاصيل الإجابة عن السؤال الذي يشي بأن ثمة أزمة تكمن وراء السؤال. فقد مر البحث التاريخي العربي، بتطورات كثيرة منذ بدأ الأجانب الدراسات التاريخية في جامعة القاهرة قبل ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن. فقد قام عدد من المؤرخين المصريين والعرب الرواد بتعريب الدراسة التاريخية. وخرجت أعداد

كثيرة من الباحثين العرب لم يلبثوا أن أسسوا الأقسام الأكاديمية في الجامعات العربية، التي نالت في الظهور في شتى أرجاء الوطن العربي، وتكاثرت الدراسات والبحوث التي حققت قدرًا متوازنًا من تطور الفكر التاريخي العربي.

وقد أدت هذه الزيادة الكمية إلى تغير نوعي وكيفي في مجال الدراسات العربية حقًا، ولكن روح التفريق وعدم التنسيق وغياب مشروع عربي متكامل لإصدار الكتب والموسوعات التي تحمل القراءة العربية للتاريخ، حالت دون الإفادة الكاملة من هذه الزيادة الكمية والتغير النوعي النسبي.

والمنطقة العربية حافلة بأقسام التاريخ، كما أن أعدادًا متزايدة من الجمعيات المهتمة بالدراسات والبحوث التاريخية قد نبتت على أرض الواقع الأكاديمي العربي، وهذه نقطة إيجابية، يجب أن نضعها في الحسبان، ومن ناحية أخرى، فإن عملية «تعريب» الدراسات التاريخية في العالم العربي تمت أحيانًا بنجاح كبير في بعض الفروع، وينجح جزئي في فروع أخرى. على حين بقيت فروع قليلة أسيرة تمامًا للمفاهيم والمصطلحات والمنظور الأوربي - الأمريكي، وهذه نقطة إيجابية ثانية، كذلك فإن عدد المؤرخين العرب الفاهمين لحقيقة الوظيفة الثقافية - الاجتماعية للدراسة التاريخية يزداد بشكل مطرد، وهذه نقطة إيجابية ثالثة، فضلًا عن أن البحوث والدراسات التاريخية التي قام بها المؤرخون العرب قد نجحت إلى حد ما في إحداث شرخ في الصورة التي رسمتها القراءة الصهيونية - الاستشراقية لتاريخ العرب والحضارة العربية الإسلامية، وهذه نقطة إيجابية رابعة، والأهم من هذا كله أن عددًا متزايدًا من المؤرخين المسلمين والعرب قد نجحوا في كسر الاحتكار اليهودي الصهيوني لدراسة الحضارة العربية الإسلامية في الجامعات الأوربية والأمريكية، وهذه نقطة إيجابية خامسة.

هذه النقاط الإيجابية في المشهد، وغيرها، لا تنفي وجود النقاط السلبية المتمثلة في سيادة المفهوم الأوربي في تقسيم العصور التاريخية حتى الآن، وهي تسلط المصطلحات الأوربية التي تخدم القراءة الأوربية التي تصطدم بالضرورة مع القراءة العربية للتاريخ العربي، فضلًا عن

تختلف وسائل أعداد الباحثين والمؤرخين العرب. وضائلة الموارد المائية المخصصة لتعليمهم. ومن ناحية أخرى، فإن الخصومة القائمة بين معظم الحكام العرب والبحث العلمي وأهله، قد جعلت مسألة البحث العلمي مسألة مظهرية شكلية في كثير من الأحيان. ولم يكن البحث التاريخي استثناء في ذلك بطبيعة الحال. انظر إلى ميزات البحث العلمي في العالم العربي وفارنها بميزانية البحث العلمي في دولة الكيان الصهيوني مثلاً. ومثلما يفتقر العرب حالياً إلى التنسيق في كثير من أمور حياتهم على المستويات السياسية والاقتصادية والعسكرية، بالشكل الذي جعلهم يشوارون في الركن المظلم من العالم، غير أنهم لا يزالون أسرى التواريخ القطرية والمحلية التي تعكس واقعهم السياسي المفكك وحال التشرذم التي يعانون منها، من جهة، وتكرسه من جهة أخرى.

ومن هنا، فإن الإجابة عن السؤال المطروح: هل هناك ضرورة لإعادة كتابة تاريخنا؟ تكون بالإيجاب حتماً، إذ إن ما تم إنجازه قد تحقق بجهود فردية في غالب الأحوال. ولم تكن تساند هذه المبادرات الفردية جهود مؤسسية عامة في كثير من الأحيان، وهو ما أدى بالضرورة إلى عدم توافر الشروط اللازمة لوجود «قراءة عربية للتاريخ العربي» حتى الآن، صحيح أن الفترة التي تمتد من العقود الأولى من القرن العشرين حتى الآن، قد شهدت تطوراً كمياً كبيراً، بيد أن هذا التطور الكمي لم يكن يوازيه تطور كيفي مناسب. وهو ما يعني أنه لا توجد حتى الآن مدارس عربية، أو حتى اتجاهات، في الفكر التاريخي. ومازلنا نعيش حالة على إنجازات الفكر التاريخي الغربي ومدارسه واتجاهاته حتى الآن، وحين ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب تسيير على هدي مدرسة ليوبولد فون رانكه الألماني الصارمة الخالية من الخيال، ناقستها جماعة نسبت نفسها إلى الفكر الماركسي ونظريات التفسير المادي، على حين لحق آخرون بالمدرسة الجورجوية التي يمثلها الإنجليزي «أرنولد توينبي». وعلى الرغم من أن البحث التاريخي قد حقق قدراً معقولاً من التقدم اتسمي في النصف الأول من القرن العشرين، فإن التراجع بدأ مرة أخرى في الربع الأخير من هذا القرن، ولأسباب كثيرة، لا يتسع المجال لها، تراجع البحث التاريخي ضمن تراجعات كثيرة في العالم العربي، وإن

ظلت مجموعات من المؤرخين الفرادى، ومراكز البحوث، تحاول السباحة ضد التيار.

وعلى الرغم من أن المقارنة بين الأوضاع في خمسينيات القرن العشرين، والأوضاع الآن في مجال الدراسات التاريخية العربية تكشف عن الكثير من الجوانب الإيجابية والتقدم الكمي والنوعي، فإن ما يحقق إعادة قراءة تاريخنا من شروط لم تتوافر حتى الآن، ولست أظن أن الأمر مستحيل أو حتى صعب، ذلك أننا نمتلك المقومات والشروط اللازمة لتحقيق ذلك، ولكننا لا نملك التنسيق الجماعي على مستوى العالم العربي من ناحية، ونفتقر إلى الإرادة السياسية التي توفر الشروط الصحية للبحث العلمي من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن مؤسسات أهلية كثيرة تحاول إذكاء العمل الثقافي في الوطن العربي، فإن نشاطها يظل يكون محصوراً في نطاق الأدب والنقد والدراسات الأدبية، كما أن الاستبداد السياسي الذي تعاني منه الشعوب العربية انعكس سلباً على الحرية الفكرية. ولم يكن البحث التاريخي استثناء في ذلك بطبيعة الحال، والمساءلة لا تحتاج إلى جهد المقاتلين بقدر ما تحتاج إلى صبر العلماء، ولنا فيما حدث في مجال الدراسات العثمانية أسوة.

وربما يساعدنا على الدعوة لإعادة قراءة تاريخنا حقيقة، مؤداها أن خطوات مهمة قد تمت بالفعل في هذا المجال، في دراسة بعض جوانب الحضارة العربية الإسلامية، وبعض فترات تاريخ المسلمين، فضلاً عن القراءة الناجحة لفترات مهمة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر. وقد أسهم مؤرخون مسلمون وعرب كثيرون في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بالدرجة التي أحدثت صدعاً في الرؤية الغربية لهذا التاريخ، وحدثت مراجعات كثيرة لعديد من المسلمات التي كانت راسخة بشأن التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بالفعل. ولكن الهجوم العنيف من جانب الدوائر الصهيونية والإمبريالية على الإسلام والمسلمين والعرب يستدعي جهداً أكثر قوة ومثابرة لإعادة قراءة، أو تفسير، التاريخ الإسلامي. وهنا ينبغي أن نشير إلى أننا لسنا بحاجة إلى قراءة تبريرية، أو دفاعية، للتاريخ الإسلامي أو تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، كما أننا لسنا بحاجة إلى قراءة بعيون وردية تجرد التاريخ الإسلامي من طابعه البشري، وتحاول

أن تجعله نوعاً من الفعاليات الإلهية. فقد كان المسلمون الأوائل بشراً مثل سائر البشر، ولكنهم كانوا أصحاب مرجعية تمثل قوام حضارتهم، وعليها مدار حياتهم. ويجب إعادة قراءة تاريخهم في ضوء هذه المرجعية. وليس هي ضوء مرجعيات أخرى لم يكن أصحاب هذه الحضارة يعرفون عنها شيئاً. كما أنها ليست ملزمة لنا في حاضرنا بشيء.

ويتأمل خطر القراءة التبريرية، أو الدفاعية، للتاريخ الإسلامي في أنها تتصور أن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة أحادية الجانب، وهو أمر لا يمكن أن يكون صحيحاً من ناحية، كما أنه يعيق فهمنا لتاريخنا من ناحية أخرى. فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة متعددة الجوانب، حققت الكثير من الإنجازات، وحفلت بالعديد من السبلبيات، شأن كل حضارات البشر، ولكنها في التحليل الأخير كانت حضارة إنسانية الطابع، تهتت ذراعيها لكل الأجناس والديانات، فأفادت متهم وأفادتهم، وربما يكون هذا هو المسبب في أن هذه الحضارة هي الأطول عمراً بين حضارات البشر، والأوسع في مداها الجغرافي. كما أن مراكز الثقل فيها تنقلت بين كل الأقاليم الحضارية القديمة في العالم. كذلك فإن القراءة التبريرية تحمل خطراً آخر هو الإحساس بالدونية الحضارية إزاء الآخر الذي يهاجم حضارتنا وتاريخنا، والإحساس بالدونية يعيق القراءة الواعية للتاريخ على أي حال.

هل هناك أفلام تاريخية عربية؟

في الرحلة الطويلة للإنسان والفن والتاريخ عبر الزمان تنوعت أشكال الفن وأنماطه: شعراً، وقصة، ورواية، ومسرحية... وتعددت قوالبه التشكيلية: مسمّاء، ونحتاً، وزخرفة، وتكاثرت أشكاله التمثيلية مسرحياً، وسينما، وإذاعة وتلفزيوناً. وفي الفن والتاريخ كان الإنسان، ولا يزال، هو الموضوع المشترك، وهو الهدف المشترك: ماضيه، وحاضره، ومستقبله.

لأن السينما فن شامل، ولأن جمهورها لا يزال هو الأكبر بين جماهير الأشكال الفنية جميعاً، فإن التاريخ قد اجتذباها بسحره وأغراها، ولأن السينما تأثيرها الجماهيري الهائل: فإن دورها في إشاعة المعرفة التاريخية مهم للغاية. وقد نتج عن هذه الحقيقة عدة نتائج مهمة: أولها أن صناعة السينما العالمية قد اتجهت طوال تاريخها نحو إنتاج الأفلام التاريخية التي كانت من العلامات الفارقة في تاريخ السينما من ناحية، والتي حققت هي وهي المشاهد من معلومات مهمة وانطباعات باقية على مر السنين.

وربما يكون من المناسب أن نتوقف قليلاً في محاولة لتعريف «الفيلم التاريخي». وبداية ينبغي أن أشير إلى أن هذا التعريف لا يستند إلى أي تعريفات «معلّبة» أو «جاهزة» وإنما هو اجتهد شخصي بحث. فالفيلم التاريخي في طلي عمل فني يتخذ من التاريخ موضوعاً له؛ وقد يكون الموضوع التاريخي الذي يدور حوله الفيلم حدثاً تاريخياً مهماً، أو شخصية تاريخية، أو ظاهرة تاريخية، وفي هذا العمل الفني يتضافر الفن الدرامي

مع الواقع التاريخي لإنتاج العمل الذي يحمل إبداع كاتب السيناريو القائم على مادة تاريخية أعدها مؤرخون يعرفون موضوعهم معرفة جيدة، ومن خلال الرؤية الفنية للمخرج، ومهارات الممثلين، وإبداعات الموسيقى وتقنيات الصوت، وفنون التصوير... وما إلى ذلك يخرج الفيلم التاريخي. وإذا كان لكاتب السيناريو والمخرج وغيرهما أن يبتكروا ويبدعوا من خيالهم لتحقيق «الصدق الفني» في عملهم؛ فإنه لا يجوز لهما أو لغيرهما أن يعبثا «بالصدق التاريخي» بحجة الحفاظ على «الصدق الفني». ويرجع هذا الموقف في جوهره إلى حقيقة أن القائمين على الفيلم قد اختاروا التاريخ ميداناً لعملهم؛ وما داموا قد اختاروا التاريخ فعليه الالتزام بحقائقه. ولا يعني هذا أن يتحول الفيلم إلى معاصرة أكاديمية معلة، وإنما يجب استغلال دراما التاريخ نفسه في العمل الفني. ويمكن ابتكار شخصيات درامية غير تاريخية لخدمة الفرض الفني للفيلم دون الإخلال بالصدق التاريخي. على نحو ما حدث في فيلم «العدو على الأبواب» الذي جعل من شخصية خيالية لقناص ألماني الشخصية المركزية في الفيلم الذي صور معركة ستالينجراد في الحرب العالمية الثانية. لقد تحولت السينما صوب الماضي لاستعادة الذاكرة التاريخية والبحث عن موضوعات لأفلامها بعيداً عن المجالات الاجتماعية والقروية والفكاهية من ناحية، والاجتذاب المزيد من المشاهدين من ناحية أخرى. والمدهش في هذه الأفلام التاريخية أن قيمتها لا تستند فقط إلى أنها من إعداد باحثين تاريخيين جادين، وإنما تستند أيضاً إلى إعداد درامي ممتاز يعيد بناء الحدث التاريخي بعناية. وتشهد الأفلام التاريخية العالمية عالية الإنتاج على ولع السينما بالتاريخ، لأنه يحقق نسبة مشاهدة عالية كما يحقق نسبة أرباح هائلة، وهو ما تؤكدُه أيضاً السلسلات ذات الموضوعات التاريخية، والإنتاج الضخم في التلفزيون.

ويشهد سجل السينما الأمريكية على قدر كبير من الانبهار بالتاريخ، فقد أنتجت أفلاماً عن التاريخ المصري القديم، ومن صفحات التاريخ الأفريقي والروماني، وتاريخ العصور الوسطى مثل الحرب من أجل حرية اسكتلندا في العصور الوسطى في فيلم «قلب شجاع». والمصارع، وغزال الشمال The Viking... وغيرها. وهنا نلاحظ دقة تكاد تقترب من الحقيقة التاريخية

فى رسم الشخصيات التاريخية، وطرز الملابس، وأنواع الأسلحة، وديكورات المدن والقصور والسلاع، وتقديم النمل والمفاهيم التى حكمت طبقة الفرسان الإقطاعيين فى العصور الوسطى، أو أنماط حياة الفلاحين وسكان المدن. ولكن هذا لا يعنى أن الأفلام الأمريكية التاريخية كانت دائماً دقيقة فى تصويرها للتاريخ؛ فالحقيقة أن هوليسود لم تول قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالدقة التاريخية إذا ما تعارضت مع الرغبة فى الحصول على المزيد من الربح فى بعض أفلامها «التاريخية». ولكنها دائماً حافظت على الإطار التاريخى الصحيح، وهنا ينبغى أن نفرق تماماً بين الأفلام التاريخية، والأفلام الخيالية التى تدور فى جو شبه تاريخى مثل الأفلام المأخوذة عن «ألف ليلة وليلة» مثلاً. فالمشاهد الذى يرى فيلم «الفارس الثالث عشر» لسن يختلف كثيراً عن قارئ «رحلة ابن فضلان»؛ إذ إن الفيلم يشبه كتاباً مصوراً ومسموعاً بدلاً من كتاب ابن فضلان. كما أن مشاهد فيلم «مملكة السماء» يتساوى مع قارئ يقرأ بحثاً معتزلاً عن تحرير المسلمين بقيادة صلاح الدين الأيوبي للقدس سنة ١١٨٧م من أيدي الصليبيين. فى كل من هذين الفيلمين تجد التاريخ أمامك مائلاً كما حكاه المؤرخون، وكما كتيته المخطوطات التاريخية وقد ساعدت الإمكانيات الفنية المذهلة التى وفرها الكمبيوتر لخروجى مثل هذه الأفلام التاريخية أن يرسّموا مسرح الأفلام التاريخية بدرجة غير مسبوقة من الدقة. ويمكن أن نرى هذا المثال واضحاً فى فيلم «مملكة السماء». وعلى شاشة التلفزيون كان التاريخ فرس الرهان الأسود، واستطاعت أساليب الكمبيوتر الفنية أن تخلق البيئة التاريخية بدقة تقربها من الواقع الذى تتناوله أفلام التلفزيون؛ مما يجعل المشاهد يحس بتاريخية الفيلم الذى يراه. ويسند لها بناء درامى جيد يعيد تشييد الحدث التاريخى؛ فعلى شاشة التلفزيون البريطانى اجتذب فيلم دافيد ستواركى «زوجات هنرى الثامن المست»، الذى عرض على شاشة القناة الرابعة فى التلفزيون البريطانى، أربعة ملايين مشاهد.

وربما تكون هناك أسباب كثيرة وراء جوع الجماهير الأوربية والأمريكية إلى التاريخ، منها تدنى تدريس التاريخ فى المدارس هناك، وربما يكون الازدهار الحالى للتاريخ فى المسينما وفى وسائل الإعلام هناك معاكساً لهذا الاتجاه التعليمى الهابط؛ ولكن هناك بالتأكيد أسباباً أكثر عمقاً مثل

البحث عن الهوية في التاريخ بعدما تدهورت مصادر الهوية الأخرى. وهنا يطرح السؤال نفسه: ماذا عن السينما العربية؟ وهل هناك أفلام تاريخية في تاريخ السينما المصرية؟ على الرغم من عراقة الفن السينمائي في مصر، وعلى الرغم من إنجازات السينما المصرية طوال تاريخها الثوي. فإن مسألة «الفيلم التاريخي» في تاريخ السينما المصرية تحتاج إلى وقفة للتأمل والطرح الأسئلة ومحاولة العثور على الإجابات المناسبة. هل كانت هناك حاجة اجتماعية / ثقافية في المجتمع المصري طوال النصف الأول من القرن العشرين إلى «الأفلام التاريخية» وهل كانت الظروف التاريخية الموضوعية آنذاك تسمح بأن تنتج السينما المصرية أفلاما تستحق أن نسميها الأفلام التاريخية؟ وهل توافرت أركان الفيلم التاريخي في السينما المصرية قبل منتصف القرن العشرين- وهل كانت هناك جماعات من المؤرخين أو الباحثين الجادين في التاريخ يتولسون الإعداد التاريخي لمثل هذه الأفلام إن وجدت؟ وهل توفر كاتبو السيناريو والمخرجون والفنيون المختصون بالملابس والأسلحة والمناظر التاريخية اللازمة لصناعة الفيلم التاريخي المصري؟ أخشى أن تكون الإجابة بالنفي. وقد ضربت عدة أمثلة من السينما الأمريكية والتلفزيون البريطاني في الصفحات السابقة لتكون بمثابة الإجابات المسبقة عن هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة التي قد تتفرع عنها بالضرورة. بيد أن نظرة على تاريخ الإنتاج السينمائي المصري عموما سوف تكشف عن أن «الأفلام التاريخية» كانت قليلة إلى حد الندر من جهة، وأن حظ هذه الأفلام من التاريخ كان محصورا في أسماؤها.

يرى بعض الباحثين أن السينما المصرية تبدأ بفيلم «في بلاد توت عنخ آمون» على حين يرى البعض الآخر أن هذا الفيلم لم يكن سوى فيلم أجنبي تم تصويره في مصر وتمت الاستعانة ببعض السينمائيين المصريين، ويرى هذا الباحث أيضًا أن أول فيلم مصري حقيقي هو فيلم «بلبل» الذي أنتجته «عزيزة أمير» سنة ١٩٢٧م (محمود حاسم، تاريخ السينما المصرية، تحت الطبع). وعلى أي حال، فإن ذلك العام لم يشهد إنتاج أي فيلم يحمل عنوانًا تاريخيًا، وطوال الفترة التي تمتد إلى سنة ١٩٣٥م لم تنتج السينما المصرية سوى أفلام غرامية أو فكاهية. وفي سنة ١٩٣٥م ظهر أول فيلم يحمل اسمًا تاريخيًا هو فيلم «شجرة الدر» عن رواية الجورجي زيدان تحمل

الاسم نفسه، (والفيلم من إخراج أحمد جلال وتمثيله ومعه ماري كويني وآسيا وعبد الرحمن رشدي وعطا الله ميخائيل ومختار حسين). وقد كتب السيناريو والحوار أيضا أحمد جلال. ولم أتمكن من مشاهدة الفيلم، ولكن الملخص الوارد عنه في موسوعة الأفلام العربية (منى البتداوي وآخرون- موسوعة الأفلام العربية، تقديم صلاح أبو سيف، بيت المعرفة ١٩٩٤م) يقول: «شجرة الدر جارية تركية في بلاط الملك الصالح. تصبح بفضل جمالها وذكائها زوجته. وعند نشوب حرب الصليبيين ترمم الخطط وتدير المكائد حتى كتب لها النصر. يموت زوجها أثناء الحرب فتطغى خيرة موهبة وتستمر تحكم البلاد وتقود الجيوش باسمه حتى جاء ابنه توران شاه وتولى الحكم. ويعلن الغداء على شجرة الدر زوجة أبيه. يهوى عز الدين شجرة الدر وهي سبيل ذلك، يقتل توران شاه ويتوجه ملكة على مصر. وتقضى على زمام الأمور بيد من حديد، يزداد خصومها حتى أن الخليفة يصدر أمرا بعرقلها. ولكنها تستعيد الأمور بعبيها لعز الدين وتتزوج، وتحكم البلاد من وراء ستار...». وعلى الرغم من أننا لا نعرف مدى دقة هذه السطور في التعبير عن الفيلم الذي يحمل اسم «شجرة الدر» فإن هناك عدة مؤشرات واضحة على طبيعة هذا الفيلم ومدى قربه من التاريخ. أولها أن الفيلم مأخوذ عن رواية لجورجي زيدان. وللرجل رأى مهم في العلاقة بين الأدب والتاريخ سجلها بقلمه على صفحات مجلة الهلال، وظيفتها في رواياته «التاريخية» التي حملت عنوان «من تاريخ الإسلام»؛ ومن رأيه أن العامة لا يقبلون على التاريخ إلا إذا كان ممزوجا بقدر من الخيال (فاسم عبده فاسم وأحمد الهواري، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، دار المعارف ١٩٧٩م) وبناء على هذا ابتدع جورجى زيدان بعض القصص العاطفية داخل الإطار التاريخي لكل رواية من رواياته؛ ومنها رواية شجرة الدر بطبيعة الحال؛ وثانيها أن الملخص يكشف عن خطأ في اسم «شجرة الدر» لأن اسمها الحقيقي «شجر الدر». وثالثها، أن الحوادث التاريخية بعيدة عن الحقيقة التاريخية التي تحمل من الدراما أكثر مما تحمله رواية جورجى زيدان، فقد كانت شجر الدر جارية تركية أو أرمنية وحين أنتجيت ولداً ذكراً هو خليل، رضعها السلطان الصالح نجم الدين أيوب إلى مرتبة الزوجة والسلطانة. وحينما نزلت قوات الحملة الصليبية السابعة بقيادة

لوييس التاسع على دعيامد ثم زُحفت باتجاه المنصورة، ذهب السلطان الصالح على مخفة المرض لإدارة الحرب من المنصورة ومعه زوجته، وعندما مات أخذت الخبر بمساعدة كبار قادة الجيش من أمراء المماليك حتى لا تضعف معنويات الجنود والأهالي. واستطاع الأمير بيبرس البندقداري - الذي صار سلطاناً فيما بعد - أن ينزل هزيمة قاصمة بالجيش الصليبي وأسر قاداته وعلى رأسهم لوييس السابع بمساعدة الأهالي والمتطوعين. وعندما جاء توران شاه من العراق لتولى الحكم سادت العلاقة بينه وبين زوجة أبيه التي اضطرت للهرب إلى القدس. وبين أمراء المماليك الذين عرفوا أنه يدبر لقتلهم قتلوه اغتيالاً ومات جريحاً حريقاً غريقاً. حسبما تقول المصادر التاريخية، ثم اختار أمراء المماليك «شجر الدر» لتكون أول سلاطين المماليك على مصر: لكن الرأي العام والمثقفين رفضوا ذلك وقامت المظاهرات والاحتجاجات. وأرسلت تطلب تفويضاً بالحكم من الخليفة العباسي في بغداد. ولكن رده كان قاسياً حينما رد برسالة تقول: «إن كانت الرجال قد عدست عندكم فاعلمونا حتى نُسِير إليكم رجلاً يحكمكم..... وبعد أن بقيت في الحكم ثمانين يوماً اضطرت إلى الاعتزال. وبحث عن زوج مناسب بين أمراء المماليك. ولم تكن تريد أميراً قوياً، ولم يكن أي من الأمراء الأقوياء يسمح لواحد من منافسيه أن يتزوج السلطنة ويحكم البلاد». واستقر الرأي على عز الدين أيبك التركماني، الذي كان يظهر الضعف والامسكانة. وقال الأمراء «إنه ليست له شوكة، ومتى أردنا صروفه صرفناه» ولكن السلطان الجديد دخل في صراع على السلطة مع أمراء المماليك البحرية. ودبر مؤامرة مع شجر الدر بمساعدة الأمير قطز (الذي صار سلطاناً فيما بعد) للتخلص من الأمير فارس الدين أقطاي والمماليك البحرية، ثم بدأ صراع السلطة مع زوجته شجر الدر وانتهى الأمر باغتياله. ثم قتلها بأيدي مماليكه. (قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ١٩٩٨م). وإذا كنا قد عرضنا للخطوط العامة لمسيرة السلطنة «شجر الدر»، فإن الهدف من ذلك هو توضيح مدى التناحر بينها وبين قصة القيلم الذي يحمل اسمها. ويعني هذا أن الشرط الأول من شروط «القيلم التاريخي»، وهو الالتزام بخيوط الحقيقة التاريخية في بناء درامي محكم لم يكن متوفرًا في

هذا الفيلم، وليست هناك معلومات عن الإخراج، والمناظر والملايس والبيئة التاريخية التي يصورها الفيلم.

في سنة ١٩٢٧م عرض فيلم «إيلي بنت الصحراء» الذي عرض مرة أخرى سنة ١٩٤٤م باسم «إيلي اليدوية» بعد تعديل شخصياته بسبب المصاهرة بين ملكي مصر وإيران ويزعم الفيلم أنه مأخوذ عن قصة من التراث العربي (محمود قاسم، المرجع السابق) ولكن الملخص الذي أورده الكاتب عن الفيلم يشير إلى أنه فيلم عادي وضعه أصحابه في جو من «الوهم بالتاريخ» ولا علاقة له بالتاريخ فعلا. وهو من بطولة وإخراج بهيجة حافظ، وفي سنة ١٩٢٩م ظهر فيلم «قيس وإيلي» الذي يمكن أن ينطبق عليه الكلام السابق عن فيلم «إيلي اليدوية». ولا يمكن اعتباره فيلما تاريخيا بأي حال من الأحوال. وفي سنة ١٩٤١م ظهر فيلم يحمل اسم «صلاح الدين الأيوبي» من إخراج إبراهيم لاما، وهو يهودي من أمريكا الجنوبية اسمه الأصلي إبراهيم لامايس. جاء مع شقيقه بدر إلى مصر. وغيرا اسميهما إلى إبراهيم وبدر واشتغلا بالسينما.

وقد كتب سيناريو الفيلم المخرج إبراهيم لاما، وجمع له أكبر حشد من الممثلين والنجوم المعروفين. وقد حرص الفيلم على أن يكون حوار الفيلم باللغة العربية الفصحى، والفيلم يخلط بين القروسية والحب، وعلى الرغم من أن الفيلم حظى بوصف بعض الباحثين بأنه «فيلم تاريخي حقيقي»، فإن «التاريخ» الذي تناوله الفيلم لم يكن له وجود إلا في خيال المخرج الذي كتب السيناريو بنفسه، وربما ظن أن اللغة العربية الفصحى وحدها تكفي لإضفاء صفة «التاريخية» على الفيلم. فالقصة بأسمائها لا وجود لها في صفحات التاريخ جملة وتفصيلا. وعلى الرغم من اسم الفيلم فإن الفيلم ليس عن صلاح الدين الأيوبي الذي نعرفه تاريخيا، والذي صورته فيلم «مملكة السمائم» الذي سبقته الإشارة إليه. هي صورة تاريخية وهي سياق تاريخي، وهي بيئة تاريخية حقيقية، ومن ثم، فإن فيلم «صلاح الدين الأيوبي» أيضا لا يمكن اعتباره من بين «الأفلام التاريخية». هناك فيلم آخر يحمل اسما تاريخيا هو فيلم «كليوباترة» الذي أخرجه إبراهيم لاما في سنة ١٩٤٢م، ومن غير العلوم مصدر المادة التاريخية التي اعتمد عليها كاتب السيناريو (إبراهيم لاما والسيد زيادة). وقد وقف الفيلم عند

حدود قصة الحب التي جمعت بين كليوباترة العصابة (التي قامت بدورها السيدة أمينة رزق) آخر ملوك البطالمة في مصر والثائد الروماني ماركوس أنطونيوس. ويقول المخرج عن فيلمه: «... مفهوم أن الأفلام التاريخية تطلب مجهودًا ونفقات أكثر... والفيلم يتناول عصرًا من عصور مصر وفيه لوثان من ألوان الشموب: أحدهما مصري فرعوني والآخر روماني....» وحسب ملخص الفيلم فإنه تناول المؤامرات التي دبرت ضد كليوباترا. ثم قصة الحب مع أنطونيوس ونهايتها المأساوية بالانتحار. وهو ما يكشف عن أن الفيلم من النوع الرومانسي الذي يحاول مخرجه أن يفضي عليه ثوب التاريخ. وهو أيضا ما يشي بأن الفيلم لم يستعن بأي متخصص في التاريخ لضمان التصديق التاريخي إلى جانب التصديق الفني. وفي سنة ١٩٤٥م تم إنتاج فيلم بعنوان «عتر وعيلة» وفيلم «أبو الفوارس» وهما فيلمان ينسبان إلى التراث العربي بالاسم فقط؛ فلا الأحداث ولا البيئة التاريخية. ولا الملابس. ولا لغة الفيلميين يمكن نسبتهما إلى التاريخ. ويصدق هذا أيضا على الفيلم الذي أنتجه ومثله حسين صدقي وأخرجه هزاد الجزاهري سنة ١٩٤٦م، بعنوان «شهرزاد» وقامت ببطولته (إلهام حسين، وسامية جمال) والفيلم الأخير مأخوذ عن حكايات ألف ليلة وليلة.

وقد شهدت سنة ١٩٤٨م إنتاج عدد من هذه النوعية من الأفلام منها فيلم «الزناتي خليفة» الذي يستند إلى السيرة الهلالية التي تنتمي إلى الأدب الشعبي أكثر مما تنتمي إلى التاريخ؛ وفيلم «ورد شاه» الذي يستند إلى أجواء ألف ليلة. وفيلم «ليلي العاصرية» الذي يحكي قصة «فيس ولبلى» من التراث العربي بكل ما تحمله من خيال «والتاريخ» بمعناه الصحيح غائب عن هذه الأفلام تمامًا على الرغم من وجود الإيحاء بالإطار التاريخي. وهذا «الإطار التاريخي» لا علاقة له بالواقع التاريخي. وليس له وجود إلا في خيال المصنوعين لتلك الأفلام.

وقد شهد عام ١٩٥١م إنتاج فيلمين يحمل كل منهما عنوان موضوع تاريخي ديني. فقد تم إنتاج فيلم «ظهور الإسلام» الذي يثبت قصته على كتاب «الوعد الحق» للدكتور طه حسين وحشد مخرجه «إبراهيم عز الدين» عددًا كبيرًا من نجوم تلك الفترة. وقد ابتعد سيناريو الفيلم عن مضمون الكتاب لأسباب كثيرة منها حرية الكتاب في الحديث عن النبي

- صلى الله عليه وسلم - والصعابة في مقابل عدم قدرة الفيلم على تصويرهم أو تصوير المشاهد التي تتضمنهم والاكتفاء بصور رمزية، أو بصوت الراوي.. وعلى الرغم من أن الفيلم قد لقي نجاحاً كبيراً فإنه فشل في تقديم «صورة تاريخية». لقد كان نجاح الفيلم جماهيرياً بسبب موضوعه الذي تناولته السينما المصرية للمرة الأولى: إذ كانت قصة البدايات الأولى لانتشار الإسلام، ومعاناة المسلمين الأوائل - ولانزال - ذات سحر وجاذبية بالتسمية لجميع المسلمين. وفيما عدا ذلك فإن الفيلم الذي نجح في تقديم «الحكاية الدينية، فشل في تقديم «الحكاية التاريخية». فقد كانت الخلفية التاريخية التي صورها الفيلم بعيدة تماماً عن الواقع التاريخي الذي عاشته مكة والحجاز بشكل عام قبل الإسلام. وفي هذا الفيلم برزت أخطاء «الفيلم، المصري الذي يتناول موضوعاً تاريخياً بشكل واضح وأهمها عدم الاعتماد على دراسات المتخصصين لإعداد بيئة الفيلم. وهي أخطاء صاحبت - ودائماً - «الفيلم التاريخي المصري. إذا كان هناك فيلم تاريخي مصري. فعلى ما يعتمد الفيلم على «تخيل» أو «توهم» المسئولين عن المناظر والديكور، والمسئولين عن الملابس والأسلحة. وقد تجلى هذا الفشل واضحاً في تصوير حياة القرشين قبل الإسلام وديكورات بيوتهم، وحياتهم، وتصوير الكعبة والأصنام، والملابس والأسلحة... وما إلى ذلك، وإذا ما قارنا هذا بما جاء في فيلم «الرسالة» اتضح لنا الفرق تماماً. قصة الفيلم ناجحة بسبب رغبة المسلمين الدائمة في روايتها منذ كتب ابن هشام السيرة النبوية حتى كتب الدكتور طه حسين «الوعد الحق» وحتى الآن. والهدف أن نجاح فيلم «ظهور الإسلام» جماهيرياً دفع أحمد الطوخى إلى إخراج فيلم آخر عن الموضوع نفسه في العام نفسه: وهو فيلم «انتصار الإسلام» الذي يمكن اعتباره فيلماً رومانسياً يشج بثوب قصة دينية، ويتسم بكل خصائص الأفلام الصحراوية.

ويبقى السؤال مطروحاً بعد استعراض الأفلام التي تحمل عناوين موضوعات تاريخية في النصف الأول من القرن العشرين: هل شهدت هذه الفترة أفلاماً تاريخية حقاً؟ أخشى أن تكون الإجابة السريعة المباشرة عن هذا السؤال بالنفي. وهناك الكثير من الأسباب التي تبرر هذه الإجابة السلبية: أولاً: أن ملخصات المسهلاتيوهات التي قرأتها عن بعض هذه

الأفلام هي كتابات بعض المهتمين بتاريخ السينما من ناحية، وأسماء الذين كتبوا السيناريو هي بعض هذه الأفلام من ناحية أخرى، تكشف عن غياب الأرضية التاريخية العلمية التي يقوم بناء الفيلم عليها. وأن من كتبوا السيناريو كانوا «بؤلفون» تاريخياً مخصوصاً من وحى أوهامهم ولا يقرأون التاريخ. ثانياً: أن هذه الأفلام حملت «توليفة» غريبة من النظرة الاستشراقية الغرائبية إلى المنطقة العربية، وإلى الشرق بصفة عامة، وبعض التوابل الفنية التي صاحبت معظم هذه الأفلام بصورة ممجوجة مثل حفلات الرقص والفناء في قصور الخلفاء والأمراء والسلاطين التي تصبحها المدامات وشرب الخمر على طريقة الكباريهات الرخيصة (قارن بين أحد هذه المشاهد في فيلم تاريخي، ومشهد في كباريه أو خمارة في فيلم عادي ولن تجد فرقاً كبيراً [إلا في الديكور]). ثالثاً: أن المناظر والديكورات، والملابس والأسلحة، والأدوات المستخدمة في هذه الأفلام من اختراع الفنانين الذين كان معظمهم من الأجانب، ولا علاقة لها بالواقع التاريخي الذي يمكن أن نجده شامخاً في صفحات المصادر التاريخية، وفي قاعات المتاحف في جميع أنحاء الدنيا، وفي بقايا البيوت والقصور والمدن التاريخية التي لا تزال قائمة حتى اليوم. رابعاً: أن فقر الإنتاج الواضح في هذه الأفلام يصاحبه ويوازيه فقر في الفكر التاريخي الذي يتم بناء الفيلم على أساسه.

إن «الفيلم التاريخي» الحقيقي يستحق اهتماماً حقيقياً؛ إذ إن التاريخ مهم جداً في بناء الهوية الوطنية. وإقبال الجماهير على معرفة التاريخ من خلال السينما أو من خلال التلفزيون يفوق إقبالهم عليه من خلال أي وسيط آخر. وربما يكون الجوع إلى التاريخ بين جماهير الناس الذين يقرأون الكتب، ويشاهدون التلفزيون، ويذهبون إلى السينما، انعكاساً لحقيقة نقص ما يتعرفون عليه من الموضوعات التاريخية بسبب تدني تدريس التاريخ في المدارس؛ سواء من حيث الكم أو من حيث كيفية التدريس. إن الحوار والجدل اللذين أثارهما مسلسل «الملك فاروق» مثلاً، يشير إلى هذا الجوع إلى التاريخ. وفي تصوري أن الفيلم التاريخي الحقيقي هو وحده الذي يمكن أن يتحمل مسؤولية بناء الهوية الوطنية في زمن توارت فيه مصادر الهوية الأخرى بسبب دعاوى العولمة، وضبابية الأوضاع الداخلية،

وتأكل مقومات الانتماء الوطنى ووشائجه، وتنامى مشاعر الإحياء الفردى والجماعى. والسينما، ولحدها، لاتزال الأفدر على القيام بدورها فى مجال الفيلم التاريخى الذى يجب أن يقوم على ثلاثة العلم التاريخى، والفن السينمائى، والحبكة الدرامية.





المحور الثاني

تاريخنا مع الآخر

ادب الشكوى عند يهود أوروبا .. قراءة تاريخية
لقضية- الهولوكوست
صليبيون.. صهاينة.. وعرب، صور من القدس-
الحروب الصليبية .. متى تكون النهاية-
الأنا والآخر... أو (نحن) و(هم)-
عندما أثر العرب في أوروبا-
المسلمون يتعرفون على الآخر-
الوجه الآخر للحروب الصليبية-
دموع المعتدين ومخاوفهم-
أوروبا والمسلمون.. التطور التاريخي لصورة الآخر -
عن الشعر والحرب أغاني الحروب الصليبية-
النتار والعالم العربي: الوجه الآخر-
المسلمون في عيني أسير صيني-



أدب الشكوى عند يهود أوروبا.. قراءة تاريخية لقضية الهولوكوست

لم تكن الضجة التي أثارها المؤرخ البريطاني إيرفينج حول «الهولوكوست»، أكثوية القرن العشرين الأولى في هذا المجال، ولكن تكون الأخيرة. ويبدو أن تراث يهود أوروبا قد أنتج نمطاً من الأدب الديني اليهودي يسجل التوازل والكوارث التي حلت باليهود الأوروبيين ترجع بداياته الأولى إلى عصر الحروب الصليبية.

ولا نجد هذا النوع الأدبي في تراث يهود العالم العربي والإسلامي. هذا النوع الأدبي يعرف باسم «أدب الشكوى»، ويحتفي به اليهود الأوروبيون كثيراً ويمثل شطراً كبيراً من تراثهم الأدبي، ويبدو أيضاً أن هذا النوع الأدبي كان يمثل الخلفية الثقافية التاريخية التي خرجت منها حكايات الهولوكوست.

ولمست من مصائد التاريخ أن ينشأ هذا النوع الأدبي اليهودي عند الطائفة الألمانية زمن الحروب الصليبية في أواخر القرن الحادي عشر ويستمر في التراكم حتى منتصف القرن التاسع عشر. فعندما بدأت الحركة الصليبية في السنوات الخمس الأخيرة من القرن الحادي عشر، هاجم الصليبيون الجماعات اليهودية في وادي نهر الراين وشمال غرب أوروبا بزعم أنهم يجب أن يظهروا بلادهم من اليهود الذين اضطهدوا المسيح نفسه، قبل أن يذهبوا لمحاربة المسلمين الذين يضطهدون أتباع المسيح في فلسطين. والمثير للدهشة في هذا الأمر أن الحركة الصليبية في القرن الحادي عشر، والحركة الصهيونية في القرن العاشر، قامتا على

أساس إيديولوجي مشترك من ناحية وكان هدفهما العدواني الاستيطاني موجهاً ضد المنطقة العربية من ناحية أخرى.

فقد قامت الجماعات اليهودية الأوربية بكتابة نوع من المذكرات *memorbuch* لكي يقرأ اليهود منها في صلواتهم أسماء اليهود الذين قتلهم الصليبيون قبل رحيلهم إلى فلسطين. وعلى الرغم من أن هذه المذكرات بدأت أصلاً لتسجيل أسماء ضحايا الصليبيين، فإنها سجلت ضحايا الاضطهادات اللاحقة، وظلت تشكل جزءاً أساسياً في كتب الصلوات عند الطائفة اليهودية الألمانية حتى منتصف القرن التاسع عشر. وتم جمع الكثير من هذه المذكرات في المجموعة المعروفة باسم *elegies* التي تضم تراث الطائفة اليهودية الفرنكو ألمانية على حين بقيت بعض المذكرات على حالتها المخطوطة.

وتعتبر مذكرات ماينس نموذجاً لهذا النمط من «أدب الشكوى» اليهودي، وهي تتضمن بين صفحاتها سجلاً كتابياً لأحوال أبناء الطائفة اليهودية في مدينة ماينس الألمانية، سواء تبرعاتهم للمعبد وصندوق الفقراء أو تبرعاتهم لمدارس الطائفة ومقابرها، كما تضمنت أسماء الرابين اليهود البارزين في زمانهم وبعض الدراسات التلمودية، ثم أسماء الذين قتلوا من أبناء الطائفة على مر العصور.

ومذكرات ماينس التي سجلت الاضطهادات التي مارستها الصليبيون ضد يهود إقليم الراين سنة ١٠٩٦م، تكشف عن أن كاتبها الأصلي كان يروج لفكرة أن جماعة يهود ماينس... «تفخر بماضيها المجيد وتضحياتها الحاضرة في سبيل الرب وشعبه المختار...» وهي نعمة لم تغل منها الكتابات اليهودية المعاصرة عن «المحرقة» التي أقامها هتلر ضد اليهود على ما تزعم الدعاية الصهيونية والغربية.

وتتناول مذكرات ماينس، في إيجاز شديد، سير حركة الاضطهادات الصليبية ضد اليهود الألمان في إقليم الراين ربيع وصيف سنة ١٨٥٦ حسب التقويم اليهودي. أي سنة ١٠٩٦م. وقد شهدت هذه الفترة بداية خروج جيوش الحملة الشعبية الصليبية بقيادة كل من جوتشولك وفولكمار وأميخو، والذين قادوا عمليات الهجوم على اليهود. والكاتب الأصلي لهذه المذكرات لم يكتبها إلا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، أي بعد

حدوثها بحوالي قرنين من الزمان حملت أشاءهما كل الميائات المتوقعة
هي مثل هذا النوع الأدبي الديني الذي يتحدث عن معاناة اليهودي من
«الأغيار». وكانتيا هو اسحق ماينجن الذي دونها حتى سنة ١٢٨٩م،
ثم أكملها من جاءوا بعده. وهذا الجزء من مذكرات ماينس هو الجزء
الأصلي الذي لم يكن يضم سوى أسماء اليهود الذين قتلهم الصليبيون
أصلاً. ولكن الزيادات التي أضيفت إلى المذكرات هي القرون التالية كانت
تهدف إلى توضيح النقمة المأساوية في تاريخ الطائفة اليهودية الألمانية.
وعلى أية حال، فإن مذكرات ماينس لم تكن المصدر اليهودي الوحيد
الذي تحدث عن الهجمات الصليبية على يهود أوروبا. فقد كتب اليمارز بن
ناثان رسالة تاريخية بعنوان «اضطهادات سنة ٤٨٥٦ من الخليفة» سنة
١٠٩٦م، كما كتب مؤلف يهودي مجهول رسالة بعنوان «الاضطهادات
القديمة». وكذلك كتب إفرام اليوناني كتاباً حول الاضطهادات الصليبية
ليهود أوروبا أثناء الاستعداد للحملة الصليبية الثانية في منتصف القرن
الثاني عشر الميلادي.

هكذا، حرص اليهود الأوروبيون على تسجيل معاناتهم وعذابهم على
أيدي الأوروبيين الكاثوليك أثناء فترة الحروب الصليبية، وقد شكل هذا
الحرص نوعاً من التراث الثقافي والنفسي جعلهم يواصلون تلبية أدب
الشكوى بحرص ودأب على مر العصور. وقد تساعد هذا الحرص في
العصر الحديث داخل الإطار الدعائي للحركة الصليبية، وتحرص الدوائر
الصهيونية دائماً على وضع حوادث اضطهاد اليهود، التي حدثت في أماكن
متفرقة وهي فترات زمنية متباعدة، في سياق تاريخي مصطنع ضمن
قضية «معاداة السامية» وهي مسألة ابتزوا بها الضمير الأوروبي طويلاً.
ومن اللافت للنظر أن الباحثين اليهود الذين تحدثوا عن الاضطهادات
الصليبية ضد يهود أوروبا أطلقوا عليها عنواناً مشيراً هو «الهولوكوست
الأول».

وقد تعرض يهود الراين وشمال غرب أوروبا لعدوان الصليبيين الذين
أعماهم الهوس الديني والتعصب الأحق والتهور العدواني. وتبدو
الصورة التاريخية كئيبة تماماً بالنسبة لليهود، بيد أنه ينبغي علينا أن
نتذكر أن أعمال العنف الدموية الخرفاء التي ارتكبتها الصليبيون هي

الحملة الشعبية لم تكن وقتاً على اليهود وإنما عانى منها المسيحيون في البلقان وداخل الإمبراطورية البيزنطية، ولكن آلة الدعاية الصهيونية دأبت على اجتزاء ما يخص اليهود وتكبيره وتضخمه.

ولمنا هنا بصدد الدفاع أو التبرير للعدوان الصليبي. لأن حقائق التاريخ وأقلام المؤرخين الأوروبيين المعاصرين قد أدانت السلوك الوحشي للصليبيين، ولكنه كان سلوكاً عاماً في عدوانيته ودمويته الوحشية بحيث إن الطريق البري الذي مرت به عصابات الحملة الصليبية الشعبية كان مرصفاً بالقرى المحترقة، والقنطري والجرحى دليلاً على أن جيش الرب قد مر من هناك، ولما كان الطريق البري للحملة الصليبية يمر عبر البلقان فقد تمجّن على سكانه المسيحيين أن يمانوا من وحشية الصليبيين.

ولأننا لا نوافق على توظيف تلك الأحداث التاريخية المظلمة ضمن الدعاية الصهيونية التي ارتكبت، في حق العرب والمسلمين ما هو أكثر شناعة وقطاعة من ناحية، ولأننا أيضاً لا يمكن أن نوافق على قتل البشر باسم الدين، كما فعل الصليبيون مع اليهود، أو باسم أي شيء آخر من ناحية أخرى، فإننا سنحاول تفسير ظاهرة الاضطهاد الصليبي ضد يهود أوروبا في ضوء الظروف التاريخية الموضوعية المائدة، كما سنحاول رصد التأثيرات التاريخية على أدب الشكوى اليهودي.

إن الاستخدام الدعائي الصهيوني للتاريخ هو الذي يحفزنا إلى قراءة الظروف التاريخية الموضوعية لظاهرة العدوان الصليبي على اليهود، وربما يكون مناسباً أن نشكر أن اليهود العرب ويهود البلاد الإسلامية عموماً كانوا يعيشون عصرهم الذهبي في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي أسهم النابغون منهم فيها بشكل أو بآخر.

تشير المصادر التاريخية إلى أن الوجود اليهودي في أوروبا الغربية وشمال جبال البرانس يرجع إلى أوائل القرن الرابع الميلادي، وهي بداية العصور الوسطى تحول المجتمع الأوروبي إلى مجتمع زراعي ذي اقتصاد بدائي يقوم على سد الحاجات الاستهلاكية الدنيا وعلى المقايضة، وهو ما يعني أن تكون للتقود قيمة هائلة، وهنا وجدت الجماعات اليهودية المنبوذة دوراً في عالم المال وجلب السلع الشرقية القادرة إلى أوروبا الغربية. ولم تكن مناطق غرب أوروبا آنذاك منطقة جذب للتجارة العالمية التي

شارك فيها المسلمون والبيزنطيون. وهكذا بقي للتجار اليهود وحدهم دور حلقة الوصل بين أوروبا الكاثوليكية من ناحية والعالم المتقدم «دار الإسلام» الدولة البيزنطية، الهند والصين من ناحية أخرى. وخلال القرنين التاسع والعاشر كان اليهود يتاجرون في الملح والخمور والفلال والثياب والعبيد،

وقد وجدت الممالك الجرمانية البدائية في خدمات التجار اليهود، الذين كانوا نافذتهم الوحيدة على العالم الخارجي، شيئا مفيدا بحيث منعت الأساقفة من مضايقتهم. وقبل القرن الحادي عشر كانت الجماعات اليهودية في أوروبا تتمتع بوضع اجتماعي مريح بالمقارنة مع المجتمع الذي عاشوا في كنفه. وفي غرب أوروبا بصفة عامة كانت أحوال اليهود أفضل كثيرا من أحوال البورجوازيين. أي سكان المدن الذين عاش اليهود بينهم. ولم تكن هناك تفرقة بين اليهود والكاثوليك، سواء في الملابس أو اللغة أو الأسماء. كذلك لم يكن هناك «جيتو» رسمي يتم عزل اليهود فيه. ولكن اليهود كانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم.

هكذا، كان الوضع الاقتصادي لليهود أوروبا نتيجة لهويتهم الدينية وأصولهم الاجتماعية. إذ إنهم كانوا خارج النطاق الاجتماعي الطبقي الذي أقرره النظام الإقطاعي في أوروبا. ومن ثم فإنهم كانوا فئة من الغرباء الذين لا تضمهم ثلاثية المجتمع الأوروبي آنذاك: الذين يصلون «رجال الكنيسة»، والذين يحاربون «الارستقراطية الإقطاعية»، والذين يعملون «الفلاحون والأقنان». ولذلك ركز اليهود نشاطهم في التجارة وفي مجال إقراض الأموال بالربا.

ويأتي الخط الفاصل في تاريخ اليهود الأوروبيين في منتصف القرن الحادي عشر، نتيجة النزعة العسكرية الجديدة التي استولت على المسيحية الكاثوليكية من جهة، وتضاعف حركة التدين الشعبي العاطفي من جهة ثانية. وكانت أهم مظاهر النزعة العسكرية والتدين الشعبي هي التي تجسدت في تبرير العدوان على الآخر في ضوء مصطلحات «الحرب المقدسة» و«حرب الرب». وكان على اليهود في أوروبا، والمسيحيين الأرثوذكس في البلقان وآسيا الصغرى، والمسلمين في المنطقة العربية أن يعانون من موجة التعصب العاتية التي اجتاحت أوروبا الكاثوليكية آنذاك.

كذلك كانت التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في غرب أوروبا قد أفرزت حقائق موضوعية جعلت وضع اليهود الأوروبيين أكثر حرجاً وصاعدت من نفخة العدااء الاجتماعي الأوروبي لليهود. فقد صار اليهود خارج الكتلة الاجتماعية في شكلها الإقطاعي كما أسلفنا، كما أن التجار الأوروبيين تمكنوا من الاستغناء عن خدمات الوسطاء التجاريين اليهود. وبذلك لم يبق لليهود غير الربا.

وكان التلواء الإقطاعيون المذبذبون، ورجال الكنيسة المظلمون، والحكومات الملكية الناهضة، يحتاجون جميعاً إلى خدمات المرابين اليهود، وهذا ما يفسر لنا سبب الحماية التي أسبغها الأمراء والأساقفة والملوك على اليهود في مواجهة العدااء الشعبي الفاضب تجاههم أثناء أحداث الحركة الصليبية، ومع ذلك فإن جميع الطبقات الاجتماعية التي تزايدت حاجتها إلى المال أخذت تتورط في الديون التي افترضوها من المرابين اليهود بأرباح كانت تصل أحياناً إلى خمسين بالمائة.

لقد كان يهود أوروبا آنذاك أشبه بقبيلة كل أفرادها «شابلوك» الذي جسده شكسبير في مسرحية «تاجر البندقية». إذ كان كل من أولئك المرابين يصر على اقتطاع رطل اللحم الحي من فريسته الذي يفترض منه في السر حفاظاً على مكانته الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى كان اليهود في أوروبا يمارسون الأعمال المكروهة اجتماعياً ولكنها تسدر أرباحاً عالية، مثل دباغة الجلود وجباية الضرائب وتجارة العبيد الذين كان بعضهم مسيحيين، فضلاً عن اشتغالهم بالربا. أصبح أنهم كمسبوا أموالاً طائلة من هذه الأعمال، ولكنهم كسبوا معها المسخط، وحقد المسيحيين في المجتمعات الأوروبية. فإذا أضفنا إلى هذه العوامل عاملاً نفسياً دينياً كان يرى أن اليهود هم الذين تسببوا في صلب المسيح، فإن النظرة الدينية الكاثوليكية في أوروبا كانت ترى أنه يجب على اليهود أن يهيموا في الأرض مثل قابيل. يحملون وسمه الذنب الذي جنوه.

ولكن الواقع التاريخي كان عكس ذلك تماماً، فاليهود الذين يجب أن يكون وضعهم منحطاً بسبب جريمتهم في حق المسيح كانوا في حال من الرقي الاجتماعي والتفوق الاقتصادي جعلت الكاثوليك المعاصرين

يربطون بين النظرة المسيحية تجاه اليهود وذهبيهم التاريخي من جهة، وممارساتهم الاقتصادية والمالية الكريهة من جهة ثانية. وتمثلت النتيجة في ذلك أتعاء الشعبى الذى تجلبى ضدهم أثناء الحروب الصليبية. وصبت الحركة الصليبية مزيداً من زيت المسخط على نيران كراهية اليهود. فقد ثار سؤال يقول: هل من الصواب أن يسقط المرء في حبال الجنس الذى يعلب المسيح وهو يستعد لشن الحرب من أجل المسيحية؟ وهل يصح أن يعضى المرء نحو هدفه وهو مكبل بالديون التى يدين بها لواحد من الذين غدروا بالمسيح؟

كانت الإجابة عن مثل هذه الأسئلة موجة عارمة من الغضب الديموى الذى انصب على يهود مدن الراين وراح ضحيته الكثيرون من أفراد الجماعات اليهودية. وكانت تلك هي المرة الأولى التى يتجلى فيها التدبى الشعبى النزق فى صورته المتعصبة التى عبرت عن نفسها تعبيراً مأساوياً فى أحداث العنف ضد اليهود. وعلى الرغم من أن العنف الصليبي تجاه اليهود فى أوربا كان محكوماً بالظروف التاريخية للحركة الصليبية نفسها، فإن اليهود جعلوه موضوعاً من موضوعات أدب الشكوى، كما أن حركة الدعاية الصهيونية تفضل مناقشة هذا الموضوع في إطار الموضوعات التى تتعلق بمعاداة السامية. وهى رأينا أن هذا الموقف الإيديولوجي الصهيوني تحايل على الواقع التاريخي ومحاولة لتطويع الحقائق التاريخية لصالح الموقف الدعائي للحركة الصهيونية. بل إن بعض الباحثين الصهاينة يتحدثون عن العنف الصليبي ضد اليهود باعتباره «الهولوكوست الأول»، وإذا كانت الدعاية الصهيونية قد تحالفت مع الدعاية الرأسمالية ضد النازية خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، فإن الصهيونية كسبت من هذا أرضاً اغتصبته من أصحابها العرب في فلسطين، وأسطورة روجتها عن المحرقة ابترزت بها ألمانيا والاتزال. بل إنها راحت تصدر التاريخ لصالح أسطورة «الهولوكوست».

وسألي إلى الذين يرون أن الكلام حول الهولوكوست لا يعنينا هو: ماذا كانت خسائرنا نتيجة الترويج لأسطورة الهولوكوست ؟ أرضاً مفتصة وشعباً مشرداً، وتخلطاً عربياً.



صليبيون.. صهاينة.. وعرب؛ صور من القدس

تاريخ القدس الطويل حافل بكل الصور على اختلاف أشكالها وألوانها. ولكن القدس التي بناها العرب لم تعرف الصور القاتمة أو الباهتة إلا عندما احتلها الغرباء.

كان الفصل الأخير في قصة الحملة الصليبية هو الحصار الذي فرضه الفرنج الصليبيون على المدينة المقدسة على مدى خمسة أسابيع (٧ يونيو ١٠٩٩ يوليو ١٠٩٩م) ولم يكن هناك ما يلائم هذا الفصل الأخير في مسيرة القتل والعدوان تحت راية الصليب، (في مفارقة حادة مع ما يرمز إليه الصليب من التضحية في سبيل الآخرين من بني الإنسان) سوى إشاعة أنباء الأحلام والرؤى المقدسة التي تقول إن القديس جورج قد اشترك في المعارك ضد المسلمين. واشتعلت حماسة الفرنج المهاجمين. وفي يوم الجمعة الخامس عشر من يوليو سنة ١٠٩٩م، وفي وقت الظهيرة ساعة صلب المسيح في التراث الديني المسيحي تمكن الفرنج من اقتحام المدينة. وأعطيت سقوط المدينة مذبحة بشعة حتى يعاقبهم تلك العصور التي ميزتها الوحشية والعنف، وأبيحت القدس على مدى أيام ثلاثة للسلب والنهب، وهاض الدم في شوارعها. واختلطت رائحة الحريق والدخان برائحة الدم والجثث الطريجة في كل مكان. وفي هذا الجو الموحش الكئيب، الذي يلفه الصمت الرهيب، وتقلبه الروائح الكريهة الصادرة من

المنازل المحترقة والجثث العفنة اجتمع القادمون من غرب أوروبا تحت راية الصليب لأداء الشكر هي كنيسة القيامة، وترددت هي أرجاء الكنيسة العتيقة عبارة باللاتينية معناها (شكرا للرب). ... وهكذا انتهت أحداث الحملة الصليبية الأولى.

هذه الصورة التاريخية المربعة تتناقض مع صورتين تاريخيتين أخريين، كما تتشابه مع صورتين تاريخيتين غيرهما ..

الصورتان المتناقضتان مع صورة العدوان الصليبي على مدينة القدس ترجع إحداهما إلى النصف الأول من القرن السابع الميلادي، على حين تعود الأخرى إلى سنة ١٨٧ م أي بعد ثمانية وثمانين عاما من الأسر الصليبي.

كانت جيوش المسلمين الزاحفة تحت راية الجهاد تتف قباله أسوار المدينة التي يعتبرها المسلمون أولى القبلتين وثالث الحرمين، والتي ترتبط بقصة الإسراء الإعجازية التي تحدث عنها القرآن الكريم، والتي تضم بين جنباتها بعضا من أهم المقدسات المسيحية عندما أصر سكانها المسيحيون بقيادة البطريرك صفرونيوس على أن يسلموها للخليفة (عمر بن الخطاب). ولم يتردد الخليفة، ولم يترك للغضب أو غطرسة القوة أن تغريه بأن يأمر قواته باقتحام المدينة وتدميرها، وإنما جاء على راحلته الحمراء لا يصحبه سوى كيس من التمر وقربة ماء. وتسلم المدينة من أهلها بالآمان.

وحفظ العهد الذي أعطاه عمر بن الخطاب لنصارى القدس كنائسهم وأماكنهم إلى جانب حرية العقيدة، ورفض أن يصلي في كنيسة القيامة حتى لا يتخذها المسلمون مسجدا لأنه أراد أن يحفظ للنصارى حقوقهم. ومن ذلك الحين باتت المدينة المقدسة مدينة للتسامح، فقد بنيت بها المساجد والجوامع إلى جانب الكنائس والأديرة، وقصدها المسلمون زوارا وطلاب علم ومجاورة، كما جاء النصارى الأوروبيون حجاجا وطالبي مغفرة وتوبة من الغرب الأوربي. وظلت مدينة السلام تحتضن كل من يدخل من بواباتها، ثم جاء الهجوم الصليبي بصورته المربعة لتختفي الصورة الهادئة الوادعة.

لم يكن المسلمون ليتركوا الفرنج الصليبيين يهتأون بالمدينة المقدسة التي روعوها بالنار والدم. وحين اكتشف سكان المنطقة العربية حقيقة الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية للكيان الصليبي بدأت المحاولات المنظمة لدحر العدوان واسترداد الأرض العربية. وكانت القدس رمزا ملهما في هذا الصراع المبرر والطويل. وللحق والتاريخ فإن الجماهير المسلمة في المنطقة العربية هي التي صاغت شكل الصراع.

أثبتت الحكام في المنطقة العربية قصورهم وخيبتهم، فقد حاول الفاطميون التحالف مع الفرنج، كما أن السلاجقة في دمشق عاشوا نوعا من التعايش السلمي مع الصليبيين، أما خلفاء العباسيين فكانوا أضعف من أن يفعلوا شيئا.

وبدأت جرائم الفرنج ومذابحهم، وأعداد اللاجئين الهاربين من وحشيتهم، تثير الرأي العام الذي طالب بالجهاد، ومن خضم هذه الأحداث خرج المجاهدون من أمثال عماد الدين زنكي، ونور الدين محمود، ثم صلاح الدين الأيوبي. ونجحت حركة الوحدة العربية تدريجيا في تحقيق انتصارات مهمة، فقد تمكن عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود من استرداد الزها وثامينها. وهشمت الحملة الصليبية الثانية التي أرسلتها أوروبا في أن تفعل شيئا سوى زيادة قوة نور الدين محمود، حينما فرض أهل دمشق إرادتهم وانضموا إلى دولته. وهي خضم الصراع بين الصليبيين ونور الدين محمود على مصر برزت شخصية صلاح الدين، وسرعان ما ورث ملك نور الدين ومسئوليته التاريخية. وأدت لقلبات الأحداث التاريخية إلى يوم حطين الذي تمكن فيه المسلمون من تحطيم أكبر جيش صليبي وأسر جميع قادته ذات يوم من صيف سنة ١١٨٧م. وبيات الطريق مفتوحا إلى القدس، فترة صيون العرب والمسلمين، ورمز الصراع الدامي.

وبعد شهرين من معركة حطين كانت قوات صلاح الدين تحيط بالقدس مرة أخرى، وتسلم السلطان صلاح الدين مدينة القدس من قادة الفرنج وقت الظهيرة من يوم الجمعة ٢٧ رجب ٥٨٢

هـ/ ٢ أكتوبر ١١٨٧م. واتخذت الإجراءات لخروج الفرنج سلمياً من المدينة المقدسة. وقد أغلقت جميع أبواب المدينة. وتم وضع الحراس والأمناء للإشراف على خروج الفرنج وتطبيق الشروط. وتم ذلك كله دونما قطرة دماء واحدة.

وخرج الفرنج الصليبيون في ثلاث قوافل، إحداها لفرسان المعبد (الداوية)، والثانية لفرسان المستشفى (الاسبتارية) والثالثة يقودها البطريرك. وكانت القوافل كلها في حراسة القوات الإسلامية.

كان المشهد في هذه الصورة مناقضاً للمشهد الذي شهدته المدينة قبل ثمانية وثمانين عاماً، بل إن السلطان أمر بإطلاق عدد كبير من الفرنج دون دفع الفدية، وأمر جنوده بالآبقتلوا أحداً ولا يهاجموا بيتاً، وتم تحرير المدينة المقدسة وخرج الفرنج يبحثون عن مسكن في الإمارات الصليبية في طرابلس وصور وأنطاكية ولكنهم وجدوا أبوابها مغلقة دونهم.

أما السلطان (صلاح الدين الأيوبي)، فقد اهتم بأن يعيد إلى المدينة المحررة طابعها الحضاري وتراثها الإنساني. ولذلك أقام معسكره بالقدس حتى يطمئن إلى إعادة الأماكن الإسلامية المقدسة إلى سابق سيرتها قبل عدوان الفرنج الصليبيين.

وكانت منطقة الحرم القدسي الشريف هي المنطقة التي نالت منه اهتماماً خاصاً، فقد طلب من رجاله أن يزيلوا العدوان الصليبي على قبة الصخرة والمسجد الأقصى. فقد كانوا قد أقاموا كنيسة وفاعة للطعام ومساكن للداوية في المسجد الأقصى، كما أمر بإزالة الصور والرسوم التي كان الفرنج الصليبيون قد أحدثوها بقبة الصخرة.

ومن ناحية أخرى، أعاد ترتيب أمور المدينة المالية والإدارية. وهكذا عادت المدينة المقدسة إلى دورها في خدمة الإنسانية مرة أخرى.

ولم تغلق المدينة المحررة أبوابها في وجه الحجاج والزوار، وبقي المسيحيون من أهلها الأصليين داخلها مع أهلها المسلمين. ومرة

أخرى سمح صلاح الدين لليهود بسكنى المدينة ولكن عدداً ضئيلاً منهم عاد إلى القدس.

هناك صورتان أخريان تتشابهان مع الصورة الوحشية التي بدأنا بها هذه الدراسة، وهاتان الصورتان ترتبطان بالظاهرة الاستيطانية العدوانية، شأنهما شأن الصورة الصليبية، ولكتهما ترتبطان بالحركة الصهيونية.

وربما يكون مفيداً أن نشير هنا إلى أن عناصر التشابه بين الحركة الصليبية والحركة الصهيونية كثيرة ومتعددة. فالارتكاز على أيديولوجية دينية، وعلى أفكار مستمدة من الكتاب المقدس (مثل شعب الله المختار والأرض الموعودة) عنصر أساسي في كل منهما، كما أن الطبيعة الاستيطانية العدوانية التي تعتمد على تهجير أعداد كبيرة من البشر من مواطنهم الأصلية لكي يستوطنوا أرض شعب آخر، واستخدام وسائل عنيفة مثل المذابح الجماعية، والتفريغ السكاني الكلي والجزئي، والإرهاب الشامل.. وما إلى ذلك سمة مشتركة بين الصليبيين والصهاينة.

فضلاً عن أن الاستناد إلى ظهر عسكري وبشري واقتصادي وسياسي من خارج المنطقة في مواجهة أصحاب الأرض والحق التاريخي من أهم خصائص الكيان الصليبي والكيان الصهيوني. وهناك الكثير من أوجه التشابه بين الصهيونية والصليبية على مختلف المستويات، ولكن أهم وجه للاختلاف بينهما هو أن الحركة الصهيونية تحاول الاستفادة من التجربة الصليبية باعتبارها (سابقة) تاريخية، أو (بروفة) يمكن الاسترشاد بها. على أي حال، نحن هنا أمام صورتين تتشابهان مع الصورة الصليبية.

في اليوم السابع من يونيو ١٩٦٧م احتلت القوات الإسرائيلية القدس العربية القديمة وأحكمت قبضتها على المدينة المقدسة كلها. وفي اليوم التالي تقدم حاكم الجيش الإسرائيلي (شلومو جورن) أمام مجموعة من جنود الجيش الإسرائيلي بالقرب من حائط البراق (الذي يدعي الصهاينة أنه حائط المبكى) وهو

الحائط الغربي للحرم القدسي الشريف، ليقيم الشعائر الدينية اليهودية. ثم يعلن بعد نهاية هذه الشعائر ما نصه: (إن حلم الأجيال اليهودية قد تحقق، فالقدس لليهود ولن يتراجعوا عنها وهي عاصمتهم الأبدية).

هذه الصورة القاتمة كانت بداية حقبة حزينة في تاريخ المدينة المقدسة، فقد سقط التسامح والسلام، وعادت عنصرية الصليبيين تطل على المدينة بوجه صهيوني قبيح. وعند تلك اللحظة حتى الآن يواصل الصهاينة المحتلون تنفيذ خططهم ومخططاتهم لضمان السيطرة على مدينة القدس عسكرياً وجغرافياً وسكانياً من خلال إجراءات وقرارات متنوعة، ومن خلال العدوان والإرهاب المستمر على القدس وأهلها.

ففي أعقاب حرب يونيو ١٩٦٧م مباشرة استولت قوات الجيش الإسرائيلي بالقوة على مناطق مجاورة للحرم القدسي الشريف، ونم طرد السكان من ممتلكاتهم لكي يتم تحويلها إلى مدارس يهودية، أو أماكن لسكنى المستوطنين. كما تواترت سلسلة من الانتهاكات والعدوان المتكرر على المقدسات الإسلامية، ولعل أوضحها وأكثرها فظاعة ووحشية ما أقدمت عليه السلطات الإسرائيلية يوم ٨ أكتوبر سنة ١٩٩٠م حينما اقتحمت قوات الشرطة وحرس الحدود والمخابرات والمستوطنون ساحات الحرم القدسي الشريف لتطلق النيران بصورة وحشية ضد الرجال والأطفال والنساء والشيوخ لتقتل منهم ثلاثة وعشرين شهيداً، ونصيب ثمانمائة وخمسين فلسطينياً.

ذات يوم كثيب من أيام الزمن الردي، يدنس المسفاح أزيل شارون حرمة الحرم القدسي الشريف في حماية عشرات المئات من السقاحين الصهاينة الذين يرتدون ملابس الجنود.

وتطلق (انتفاضة الأقصى) وتزداد الصورة قتامة وسواداً، وتجلى (شجاعة) القتل والعدوان لدى الصهاينة، وتتصاعد حدة الغضب العربي والإسلامي لتصوغ موقفاً للرأي العام العربي والإسلامي يتجاوز العجز والاستسلام الرسمي، وترسم دعاء

الشهداء هي فلسطين العربية ملامح جديدة لصورة جديدة
توشك أن تحل محل الصورة السوداء التي رسمتها الرصاصات
اليهودية الجبانة وهي تقتال الطفل محمد الدرة في حضن أبيه.
وتستمر انتفاضة الأقصى ومعها ينكشف الفرع الصهيوني من
مضير يعاتل مضير العدوان الصليبي قبل سبعة قرون من الزمان.
صحيح أن الصورة لا تزال تحمل من سواد القدر الصهيوني ودماء
الامتعشهاد العربي اللون الأسود واللون الأحمر هي مواضع كثيرة،
ولكن الصحيح أيضا أن خطأ أبيض ناصعا يشق لنفسه مكانا في
الصورة كأنما هو هجر مرحلة جديدة من مراحل الصراع ضد
قوى العدوان الوحشية التي ترفع علم الصهيونية.

تلك كانت بضع صور من تاريخ القدس الطويل الحافل بكل
الصور على اختلاف أشكالها وألوانها. ولكن القدس التي بناها
العرب البيوسيون قبل خمسين قرناً من الزمان لم تعرف الصور
القائمة، أو الباهتة، سوى عندما احتلها القرباء العدوانيون.

لقد احتلها الصليبيون فترة امتدت ثمانية وثمانين عاماً ثم تحررت وليست
نوبها القشيب بألوانه الزاهية. وعادت سيرتها الأولى في رحاب الحضارة
العربية الإسلامية، منارة للعلم وموتلاً للعلماء، مزاراً للمؤمنين وراغبي الهدوء
والباحثين عن السكون والطمأنينة في رحابها المقدسة على مدى قرون طوال
امتدت من سنة ١٢٩١م. عندما حررها المسلمون بقيادة السلطان الأشرف
خليل بن قلاوون، إلى أن سقطت مرة أخرى في براثن العدوان القادم من
بلاد بعيدة تحت راية الصهيونية منذ نصف قرن وعامين.

إن للتاريخ قوانينه التي تعلمنا أن العدوان والفطرسية والفرو لا يمكن أن
تضمن البقاء بغير الحق والشرعية. وأن المقاومة والصمود والتشبث بالحق
لا بد أن تنتصر في النهاية. وأن حرية الوطن وأبناء الوطن غالية الثمن.

ولأن أصحاب الأرض والتاريخ لا يخطون بهذا الثمن فإن التصبر حليفهم
والحرية جلتزتهم. فائقدم رمز الصراع وجود. وهو صراع قديم متجدد.
وتاريخ القدس يقول إن الصور القائمة قليلة وإلى زوال. والصور الزاهية
باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهو خير الوارثين.



الحروب الصليبية.. متى تكون النهاية..

 (الحروب الصليبية) ... (الحملة الصليبية) ... (العدوان الصليبي) .. هذه العبارات، وعبارات أخرى مشابهة، تردت بكثرة بعد الهجوم العنيف الذي تعرضت له الولايات المتحدة الأمريكية في سبتمبر ٢٠٠١م، وربما يكون السبب المباشر في إثارة هذه الزوبعة أن الرئيس الأمريكي تحدث عن (حملة صليبية)، ثم تراجع بحجة أنها (زلة لسان)، ثم ترجم (اعتذاره) على الصعيد العملي بهجوم عنيف على أفغانستان.

والمنير في الأمر أن الجانب الأفغاني، أيضاً، استخدم مصطلح (الحملة الصليبية) في وصف العدوان الأمريكي على بلاده وشعبه. كما أن كثيراً من المسلمين في شتى أنحاء الدنيا قد وصفوا العدوان بأنه (حملة صليبية) ضد الإسلام.

فهل هي (حملة صليبية) حقاً؟ وهل يمكن القول إن (الروح الصليبية) لاتزال فاعلة في الغرب الأوربي وامتداده الأمريكي؟

بدأ مصطلح الحروب الصليبية يظهر إلى الوجود أواخر القرن الثاني عشر الميلادي لكي يدل على تلك الحملات التي جردها الغرب الكاثوليكي ضد المنطقة العربية في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، وكانت هذه الحملات، التي دعت إليها البابوية، تعرف في بدايتها بـ (الحج) أو (الحملة المقدسة) أو (حملة الرب). كما كان الرجال الذين شاركوا فيها يعرفون بـ (الحجاج)، وعرفها المؤرخون المسلمون المعاصرون باسم (حركة الفرنج).

وبمرور الزمن ظهر مصطلح (الحملة الصليبية). كما ظهر مصطلح

(الصليبيون) للدلالة على هذه الحملات العدوانية الاستيطانية الموجهة ضد المسلمين في المنطقة العربية. ثم اتسع مدلوله لكي يشمل الحملات الصليبية - العسكرية التي وجهتها البابوية ضد أعدائها وخصومها في الغرب الأوربي نفسه. ولم يلبث أن اتسع المصطلح في مده الزمني أيضا ليشمل كل حروب الغرب الأوربي الاستيطانية ضد المسلمين حتى القرن الثامن عشر الميلادي على أقل تقدير.

ولأن الحركة الصليبية شغلت حيزاً جغرافياً امتد على نطاق أوروبا كلها، وكل المنطقة العربية في شرق المتوسط وجنوبه، كما شغلت أذهان الناس في أوروبا على مدى عدة أجيال، سواء في أدوارها الفاعلة النشطة التي بدأت سنة ٩٥-١م واستمرت حتى القرن الثامن عشر، أو في تلك الآثار الفكرية والوجدانية التي جعلت كل الصليبيين والعسكريين الأوربيين والأمريكيين الذين يتعاملون مع المنطقة العربية، ينطلقون من خلفية ذهنية تحكمها تجربة الحروب الصليبية، فإن ما قاله الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش عن أن الحملة ضد ما يسمى بالإرهاب (حملة صليبية) يصبح مفهومها في هذا السياق، فعند أريان الثاني - البابا الذي دعا إلى أول حملة صليبية ضد المسلمين في كليرمون بجنوب فرنسا في ٢٧ نوفمبر سنة ١٠٩٥ - وحتى الآن، لاتزال تجربة الحروب الصليبية تحكم المشاعر والأفكار في الغرب، ومن اللافت للنظر حقاً أن الفرنسيين في العصر الحديث اعتبروا أن تجربة الحروب الصليبية كانت مشروعهم الاستعماري الأول، كما أنهم أطلقوا مصطلح (ما وراء البحار) على الكيان الصليبي في المنطقة العربية، وهو المصطلح نفسه الذي أطلقوه على مستعمراتهم في شمال إفريقيا العربية وغيرها في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما أن الإنجليز تحدثوا في مصطلحات صليبية عندما احتلوا فلسطين في القرن العشرين. بل إن الحركة الصهيونية، وهي حركة غربية في أساسها وأصولها، كانت تكراراً لمشروع الصليبي القديم، ولكن في مصطلحات صهيونية.

يقودنا هذا إلى تحليل المواقف الغربية من العرب والمسلمين في العصر الحديث، ويقودنا أيضاً إلى النظر إلى المشروع الصهيوني على الأرض العربية باعتبارها مشروعاً يتخذ من التجربة الصليبية مرشداً وهادياً، إذ إن المشروع الصهيوني كان -ومازال- يهدف إلى تقويض استيطاني عدواني

يفصل جناحي المنطقة العربية كلا منهما عن الآخر، والناظر إلى المنطقة العربية من الناحية الجغرافية السياسية يجد بسهولة أن الدولة الصهيونية قد فصلت الجناح الشرقي في العالم العربي عن الجناح الغربي من ناحية، وأن أي محاولات للوحدة أو التمسيق بين هذين الجناحين كانت هدفاً للمدوان الصهيوني الذي تسانده القوى الغربية مساندة قوية على المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والبشرية من ناحية أخرى، ومن المثير أن الفكرة الصهيونية قامت - في التحليل الأخير - على الأفكار نفسها التي قامت عليها الفكرة الصليبية قبل عدة قرون، وتشير كتابات المؤرخين اليهود الذين اهتموا بالحركة الصليبية والاستيطان الصليبي إلى مدى عمق الاهتمام الذي يوليه أولئك المؤرخون لدراسة الكيان الصليبي، وعوامل القوة والضعف التي ميزته، باعتبار أن الكيان الصليبي هو المسابقة التاريخية للكيان الصهيوني، مع الأخذ في الحسبان كل المتغيرات في توازنات القوى الدولية، والتقدم العلمي والتكنولوجي، والوضع السياسي والعسكري في الدول العربية والإسلامية.

ومن ناحية أخرى، نجد أن الغرب الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية قد أخذ يصطنع لنفسه عدواً يشكل خطراً عليه بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وحل الخطر الأخضر (الإسلام) محل الخطر الأحمر (الشيوعية) الذي زال بتفكك الاتحاد السوفييتي وانتصار الرأسمالية والإمبريالية. وصدرت عشرات الكتب والمقالات في الغرب الأوروبي والأمريكي لتبين جوانب هذا الخطر الذي يهدد الحضارة الغربية ذات الأصول اليهودية - المسيحية. وربما كانت اختكارات صناعات السلاح والبشرول وراء الترويج لفكرة (الخطر الإسلامي)، ولكن الأمر المؤكد أن مفكرين كباراً ممن يسمع الغرب لهم، بدأوا يروجون لهذه الفكرة من منظور أيديولوجي، ومن أبرزهم برنارد لويس الذي كتب عن الصراع التاريخي بين الإسلام والحضارة الغربية المسيحية - اليهودية على حدة تعبيرة، وروج لفكرة مؤداها أن هذا الصراع نوع من الحتمية التاريخية التي تروى إلى مستوى القدر الذي لا شكك فيه. وعلى الرغم من ذلك القدر الكبير من سوء الفهم والتعميم الذي ميز كتابات المؤرخ اليهودي برنارد لويس، فإنه كشف أيضاً عن قدر كبير من سوء القصد. وربما كان أشهر من كتب في هذا السياق، وروج لفكرة الصدام الحتمي بين

الإسلام والحضارة الغربية ذات الجذور اليهودية - المسيحية، هو هنتجتون هي كتابه (صراخ الحضارات) الذي حظي بشهرة واسعة في الأوساط الفكرية ولقي اهتماماً مريباً من وسائل الإعلام الغربية. ولا يزال القطاع الأكبر من الأكاديميين الغربيين، والصحفيين ومعدّي البرامج التلفزيونية يروجون لهذه الفكرة التي تجسّد العالم الإسلامي في صورة (إمبراطورية الشر) التي تهدد الحضارة الغربية.

وعلى الرغم من أن هناك أصواتاً عاقلة حاولت أن تدعو إلى حوار الحضارات وهم الإسلام وتعاليمه على أسس سليمة، فإن هذه الأصوات ذهبت سدى في خضم الترويج النزق لفكرة الخطر الإسلامي، وقد ساعد على رواج هذه الفكرة في الغرب الأوروبي صور المتشددین التي نشرتها الصحف ووسائل الإعلام بصورة مكثفة، وهم يهتفون، أو يرفعون لافتات كتب عليها (الموت لأمريكا)، فضلاً عن أعمال العنف الدموية التي ارتكبتها جماعات الإسلام السياسي العنيفة التي تؤمن بالدم وسيلة لتحقيق أهدافها السياسية.

ويقدر ما استولت الولايات المتحدة والغرب الأوروبي هذه الصور الحمقاء لتبرير تصرفاتها السياسية والعسكرية ضد العالم الإسلامي. استولت الحكومات المستبدة في العالم الإسلامي هذه الصور لتخويف الغرب من ناحية، ولتبرير بطشها بشعوبها من ناحية أخرى. وبرز نظام (طالiban) في (أفغانستان) تكرساً لهذه الصورة البربرية للإسلام. وولفت النظر حقاً في هذه الظاهرة أن الغرب مستريح إلى التعامل مع الإسلام والمسلمين في إطار هذه الصورة النمطية القبيحة، واعتبار أن العالم الإسلامي كتلة جامدة صماء تتميز بالعدوانية والرقية في مسلك الدماء. ولم تحاول مراكز صنع القرار السياسي والعسكري في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، أن ترى الفروق الجوهرية بين حركات الإسلام السياسي التي تعترف بشرعية النظام السياسي وتعمل من داخله، ووفق شروطه، لتصل إلى المشاركة في الحكم، وتلك الجماعات التي تهج منهاجاً دموياً عنيفاً للقضاء على النظام السياسي، والحصول محله. كذلك، فإن توازنات القوى، التي تميل بشدة لصالح القوى الرأسمالية والإمبريالية العالمية التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، جعلت الغرب عاجزاً عن محاولة الفهم ورغبة بشدة في اختزال الإسلام

والمسلمين في هذه الصورة المشوهة.

هكذا ترسخت صورة الإسلام باعتباره (إمبراطورية الشر)، وهي صورة تذكرنا بتلك الدعايات النازية التي روجتها النازية ورجال الدين ضد الإسلام وضد المسلمين طوال العصور الوسطى. وقد تركت هذه الدعايات أثرها في الوجدان الجمعي الغربي على مرّ القرون. ومع أن الناس في الغرب الأوربي في العصور الوسطى لم يروا مسلماً واحداً على الطبيعة قبل خروج الحملات الصليبية في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر، فإنهم كانوا يتحرقون شوقاً لقتل المسلمين وهم خارجون في الحملات الصليبية. كذلك، فإن ردود الفعل الفاضحة والعنصرية تجاه العرب والمسلمين بعد تفجير مبنى مركز التجارة العالمي في نيويورك، ومبنى التيناكجون في واشنطن، تكشف عن أن ميراث الحروب الصليبية مازال يحكم مشاعر قطاع كبير من الناس (حكاماً ومحكومين) في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

وربما يكون مقبداً في هذا السياق أن نوضح أن مصطلح (الحملة الصليبية) ومصطلح (صليبي) مازال متداولاً في الأدبيات الغربية، وبين عامة الناس في الغرب الأوربي وأمريكا. ولكنه اكتسب مدلولاً آخر مع مرور الزمن. فعلى الرغم من الفشل النهائي الذي منتهى به الحركة الصليبية، فإن المثال الصليبي تحول بمرور الوقت - تحت تأثير وسائل الإعلام التي عملت في خدمة الأهداف الاستعمارية الأوروبية - إلى مثال يرافق يوحى بالشجاعة والتضحية بالنفس في سبيل المثل الأعلى. واستقر في الوجدان الشعبي الأوربي والأمريكي أن (الحملة الصليبية) لا بد من أن تكون بالضرورة حملة خيرة، نبيلة القصد والهدف، منزهة عن الغرض مثل: رعاية المرضى، ومساعدة المتكويين، أو جمع التبرعات... وما إلى ذلك من أهداف. وربما يكون الموروث الشعبي الأوربي المتداول حول الحروب الصليبية الذي حملته الأغنيات الشعبية الأوروبية، وغيرها من عناصر هذا الموروث، وراء تلك الصورة الأخاذة التي ترسم في أذهان الناس عامة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية حين نرن في أذانهم عبارة (الحملة الصليبية). إذ إن الأغنيات والحكايات الشعبية الأوروبية عن الحروب الصليبية نطقت عن الحقيقة التاريخية لصالح التعويض النفسي والقراءة الشعبية لتاريخ تلك الظاهرة التي كانت في حينها تجسداً لأحلام الفقراء والمعدمين من أبناء

الغرب الأوربي،

وربما يكون الحادث الوحيد الذي يتكرر خريج الجامعة المعادي هي الولايات المتحدة الأمريكية من حوادث تاريخ العصور الوسطى، هو الحروب الصليبية التي يتصورها في صورة فرسان بواصل على جيادهم الفارحة، وقد فازوا الأهل والوطن تحت راية الصليب ليطاردوا العرب ذوي البشورات الداكنة الذين يفرون أمامهم في جبن وتخاذل. وعلى الرغم من أن هذه الصورة غير صحيحة جعلت وتعميلاً. فإن الكثيرين من السياسيين وقادة الرأي في أوروبا وفي الولايات المتحدة لا يعرفون غيرها. ولذلك، فإن كثيراً من رجال السياسة والقلم في الغرب يستخدمون مصطلح (الحملة الصليبية) بهذا المعنى الخيّر والتبيل.

ومادام الغرب قد استطاع لنفسه عدواً هو الإسلام، ومادام الإعلام والكتابات الغربية قد استمرت في الصراخ محذرة من (الخطر الأخضر) الذي حل محل (الخطر الأحمر) بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، فإن الرأسمال الأمريكي جورج دبليو بوش عندما تحدث عن (حملة صليبية) ضد ما يسمى بالإرهاب بعد الحادي عشر من سبتمبر لم يكن خارجاً عن السياق العام لمضاهيم الثقافة الغربية.

فهل انتهت الحروب الصليبية التي بدأت منذ تسعة قرون؟

الأنا والآخر... أو (نحن) و(هم) *

البحث وراء فكرة (التسامح) هو الذي قلدنا إلى البحث عن فكرة (الأنا والآخر)، والعلاقة المعقدة بين الفكرتين هي ما يجتهد هذا المقال في كشفه.

(التسامح) موقف من الآخر، وهذا يستدعي بالضرورة محاولة تحديد (نحن) في مقابل (هم). فهل يمكن الوصول إلى تحديد واضح لـ(نحن)؟ وهل يمكن تعريف (هم)؟ إن مشكلة (الأنا) و(الآخر)، أو (نحن) و(هم) تتجسد في حقيقة أن فكرة (الأنا) و(نحن): الثقافية أو الاجتماعية، أو الدينية، أو الحرفية، أو السياسية، هي في ذاتها التي تنتج فكرة (الآخر) و(هم) على نفس الأصعدة والمستويات. إذ إن الحديث عن (نحن) يستدعي بالضرورة الحديث عن (هم) لأن (نحن) توجب دائماً وجود (هم).

إن فكرة (التسامح) ترتبط بشكل عضوي بكيفية فهمنا لـ(نحن) و(هم)، للذات والآخر. كيف نرى أنفسنا؟ وكيف نرى علاقتنا بالكون وبالبشر وبالأشياء داخل هذا الكون؟ كيف نرى دورنا في تاريخ البشرية؟ وهل نرى تكليفاً إلهياً لنا في هذا الكون لمصلحة البشرية جمعاء؟ أم أننا مطَّارون نسمو فوق بقية البشر؟ هل نرى البشر سواء؟ أم نرى فروقاً يصنعها العرق، أو اللون، أو الدين؟ وإذا ما نجحنا في الإجابة عن بعض هذه الأسئلة الحيوية التي تتعلق بـ(نحن)، فهل يمكن أن نجيب عن الأسئلة التي تتعلق بـ(هم)؟ إلا يتوقف هذا على نوع الإجابات المرتبطة بـ(نحن)؟

لأن (نحن) حاضرون ومغروَّضون وموجودون (أو هكذا يظن من يطرحون

هذه الأسئلة باعتبارهم (نحن) على الأقل). فإن (هم) بالضرورة غائبون ومجهولون وغير مفهومين. (أو هكذا يكون الافتراض الأولي على الأقل). فهل يمكن تعريف الأنبا أو (نحن)؟ وهل يمكن بالتالي تعريف (الآخر) أو (هم)؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل المركب مركبة أيضاً. إذ إن (نحن) يمكن أن تكون مطاطة ونسبية إلى أبعد درجة يمكن تخيلها. كما يمكن أن تتكشف إلى حدود جماعة عرقية، أو مهنية، أو وطنية، أو دينية. ويمكن تحديد (نحن) على أساس تكون (نحن) مجرد أسرة أو عائلة. كما يمكن للعلاقات التاريخية والحدود الجغرافية أن تسهم في تحديد (نحن).

وبقدر ما يتسع نطاق (نحن) تتنوع وتتعقد العناصر التي تتركب فيها هذه الـ(نحن). ومن ناحية أخرى. فإن من يمكن اعتبارهم (هم) عند مستوى ما من مستويات (نحن) يدخلون بالضرورة داخل دائرة (نحن) على مستوى آخر أعلى أو أكثر اتساعاً: فهل يمكن أن نقول (نحن) المسلمين دون أن يكون هناك وجود آخر داخل هذا النطاق الأعلى لـ(نحن) العرب؟ ثم (نحن) المصريين و(نحن) القاهريين... وهلم جرا؟

نحن وهم شيئان أم شيء واحد؟

وهل تكفي (نحن) الدالة على المسلمين للدلالة على كل الشعوب الإسلامية دون أن تضم داخلها عدداً من (نحن) و(هم) في مستويات أدنى؟ وبعبارة أخرى: هل تلغي (نحن) المسلمين عن وجود (نحن) العرب و(هم) غير العرب؟ وهل تلغي (نحن) العرب وجود (نحن) المثقفين و(هم) الحرفيين أو الفلاحين مثلاً؟

هذه الأسئلة. وما يتفرع عنها بالضرورة من أسئلة فرعية أخرى. تبدو أسئلة بلا نهاية. كما أنها تبدو نوعاً من التسمية الغيبية المركزة على الذات. بيد أنها ضرورية للوصول إلى حقيقة مكونات (الأنبا) و(الآخر) من ناحية. ولتكشف علاقة هذا بموضوع التسامح من ناحية أخرى. كذلك فإن هذه الأسئلة التي تبدو أسئلة لانتهائية تصلح أيضاً لمعالجة (الآخر) أو (هم).

إن المكونات والعناصر التي تشكل (نحن)، أو (هم) كثيرة ومتعددة من جهة. كما أنها متشابكة ومتداخلة من جهة أخرى. فهناك عناصر ثقافية (اللغة والدين والتاريخ المشترك. والعادات والتقاليد). وهناك عناصر اجتماعية

(العرقية، وعلاقات القريب، والجوار، والمشاركة)، كما أن هناك عناصر اقتصادية (الحرفة أو المهنة أو المستوى الاقتصادي أو علاقات العمل)، ويعنى هذا في التحليل الأخير أن وجود (نحن) و(هم) نوع من الكينونة المرة التي تصيق وتتصنع بحسب ما يراد بـ (نحن) أو (هم)، وليست هذه مجرد فداكة لفظية. وإنما القصد منها القول إن البشر جميعاً يمكن أن يدخلوا في المستوى الأعلى لـ (نحن) حين يكون المقصود بـ (هم) سكان كوكب المريخ أو غيرهم من الكائنات الفضائية مثلاً.

ويمتدعى هذا، بالضرورة، التخلي عن فكرة (نحن) المطلقة المتعصبة الاستعمارية. وطرح الموقف المتشكك في (هم) لمجرد اختلافهم. وليست هذه دعوة إلى عولة الذات والتخلي عن الجذور والتراث والخصائص المشتركة التي تميز أي (نحن) عن أي (هم). ومن ناحية أخرى، فإن التمسك بالخصوصية الثقافية، أو حتى الحضارية، لا يعني رفض الآخر، وإنما يعنى أن قبوله، والتسليم باختلافه وغيروته. يمكن أن يؤدي إلى التعاون والاعتماد المتبادل، وصيغة القبول والاعتراف والحوار هي ما يعنيه البعض بمصطلح (التسامح).

هذا الموقف الثقافي - الاجتماعي الذي يقبل (الأخر)، ويُقر بحقه في الوجود وهي الاختلاف والتمايز، والذي يرفض الصدام مع هذا (الأخر) على أرضية الاختلاف نشأ عن التطورات التاريخية، والتقدم العلمي والتكنولوجي. وتحسن وسائل التواصل والاتصال والمعلومات. بحيث صار أهل كوكب الأرض يعرفون عن بعضهم البعض الآخر - مهما بعدت المسافات - أكثر مما كان سكان المناطق المختلفة في بلد بعينه يعرفونه عن بعضهم البعض الآخر منذ نصف قرن مضى. وهذا التقارب هو الذي خفف من حدة الفروق بين (نحن) و(هم)، وهذا التواصل هو الذي جعل (الأخر لا يبدو (أخر) بالضبط، لأن الناس يكشفون بشكل مطرد أن عوامل التقارب والاشتراك بينهم أقوى كثيراً وأبقى من عوامل الفُرقة والشك، وهنا يكون (التسامح) بين الأنا و(الأخر) قد تخلق عن مكانة نوع من المشاركة الإنسانية التي تهتم بمصير الإنسانية جمعاء.

إن الانفصام الذي حدث في الغرب الأوروبي والأمريكي بشأن العدوان الأمريكي البريطاني على العراق يكشف عن أن (نحن) لم تعد هي مواجهة

(هم) بشكل حاد وقاطع. فقد رأى كثيرون في أوروبا وأمريكا، معن ضمتهم تلك المظاهرات الرهيبة غير المسبوقة في تلك البلدان، أن التداخل والتواصل والاتصال بين (نحن) و(هم) جعل الموقف الأحادي المنطلق تجاه الآخر مسألة عبثية لا قيمة لها. فهل يمكن أن نسمي هذا (تسامحاً)؟

فهي تقديري أن التيسر في مفهوم مصطلح (التسامح) والدلالات التي يحملها إنما نتج أصلاً عن إسائة ترجمة اللفظ عن اللغات الأوروبية، لاسيما الإنجليزية والفرنسية. وقد أدى هذا الموقف إلى اختيار أحد معاني اللفظ الأوروبي اللغوية دون الاهتمام بمدلوله الاصطلاحي الذي يكتسب قيمته من الظروف التاريخية التي ظهر في إطارها.

فهي اللغة العربية تستق كلمة (تسامح) من الجذع الثلاثي (سمح) الذي يعني الجود والعطاء. و(السماح) و(المسامحة) هي المساهلة، وتسامحوا بمعنى تآزرلوا و(المسامحة) بمعنى الكرم والتساهل... وهكذا. فإن المعنى الأصلي يعني الكرم والجود كما يعني التساهل. أما الكلمة الأوروبية فهي Toleration المشتقة من فعل Tolerate بمعنى يحتمل، أو يقبل، أو يصبر على، أو يجيز، فهي هنا تجمع بين الاحتمال على مضض والتسامح والقبول على كرم، والتحمل، وهو ما يشي بالتساهل لزاء شيء لا يمكن قبوله عادة، وبذلك كان استخدام اللفظ في السياق الثقافي - الاجتماعي الأوروبي يقصد شيئاً. على حين أدت الترجمة إلى شيء آخر مختلف.

بيد أن لفظ (التسامح) دخل اللغة العربية ليكتسي مفاهيم ومدلولات إضافية سرعان ما صارت هي المفاهيم والمدلولات الجوهرية بسبب السياق الثقافي - الاجتماعي الذي تم استخدامه فيه من ناحية، وبسبب تأثيرات الموروث الثقافي العربي من ناحية أخرى. فقد تخطى اللفظ تماماً عن معناه الأوروبي وصار له معنى يكاد يكون مضاداً لمعنى الكلمة الأوروبية. فقد تخطى عن معاني (التحمل) و(الصبر على) (القبول بـ) إلى معنى واحد هو القبول بالآخر، وعدم إنكار حقه في أن يكون (مختلفاً)، وأن يمارس الاختلاف، وربما يكون هذا هو المسبب في أنه استخدم كثيراً في سياق الحديث عن الحريات الدينية - وهو المعنى الأساسي لكلمة Toleration على أي حال - على الرغم من أنه ينبغي أن يستخدم في مجالات التعددية السياسية والحوار الثقافي، والتنوع الاجتماعي.

على أي حال، يبقى السؤال مطروحاً: هل يمكن أن تستمر صيغة (الأنثى) و(الأخر)، أو (نحن) و(هم) لتكون هي الصيغة الحاكمة في حياتنا الثقافية - الاجتماعية؟ وهل تصلح هذه الصيغة في علاقات البشر داخل المجتمع الواحد وعلى مستوى البشرية كلها؟ إن صيغة (نحن) و(هم) هي التي تستوجب (التسامح) بالمعنى الغربي، ولكن الإدراك المتزايد لأخوة بني البشر في أوساط الشعوب، يمكن أن تقسم العالم إلى (نحن) و(هم) قسمه جديدة لا تقوم على الحدود الجغرافية، أو الروابط الوطنية، أو الخصائص الثقافية، وإنما قسمه تقوم على (نحن) (الشعوب التي تريد أن تحيا في سلام وثيق الحرب)، و(هم) أصحاب المصالح الرأسمالية الذين يشعلون الحروب لبيع منتجات الأسلحة التي تنتجها مصانعهم، أو الاستيلاء على موارد الطاقة اللازمة لصناعاتهم، أو السيطرة على الأسواق لحسابهم. هذه القسمه الجديدة بين (نحن) و(هم) أخذت تتشكل وتتصاعد وتعبّر عن نفسها بأشكال مختلفة: فالمظاهرات ضد العولمة، واجتماعات منظمة التجارة العالمية ومنتدى دافوس... وغيرها من أشكال عولمة السيطرة الرأسمالية، هي الدليل الواضح على أن هذه القسمه الجديدة قد أخذت تتشكل بشكل متسارع. إذ إن هذه المظاهرات العادية للعولمة (بمعنى سيطرة القوى الرأسمالية على العالم) قد اندلعت في معظم أركان العالم، وحتى داخل أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية نفسها، تمييزاً عن رفض (نحن) الناس العاديين لسيطرة (هم) الذين يمثلون الاحتكارات الرأسمالية.

ومن المثير أن هذه القسمه الجديدة بين (نحن) و(هم) لا تنادي (بالتسامح) وإنما هي تطالب (بحقوق)... والنظر في حصاد الندوات والؤتمرات والحوارات والكتابات التي دارت في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، والسنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين، حول موضوع (نحن) و(هم)، أو حوار الحضارات، أو صدام الحضارات، أو العولمة، أو مناهضة العولمة... وما إلى ذلك، سوف يكشف بسهولة أن قسمه جديدة أخذت تتشكل في العالم بين (نحن) و(هم)، بين (الأنثى) و(الأخر)، وأن هذه القسمه الجديدة الأخذه هي التشكل لا تطلب (التسامح) بمعنى الأوروبي، ولا حتى بمعنى العربي، وإنما تطالب بحق (نحن) في مواجهة عدوانية (هم) وإذا يبدو هذا كلاماً غامضاً، فإنه ينبغي توضيحه قدر الإمكان.

لم تعد (نحن) أو (الأنثى) جزئية، محلية، إقليمية، أو حتى ثقافية، هي مواجهة (هم) على المستويات الجزئية نفسها أو المحلية الإقليمية والثقافية. ومن ناحية أخرى، لم تعد للجغرافيا والتاريخ والموروث الثقافي نفس قوتها الرادعة التي تمنع (نحن) وجزءًا من محلية من أن تنقسم على نفسها إزاء (هم) أجنبية. فمن الممكن أن جزءًا من (نحن) يشكلون (نحن) أخرى هي مواجهة (هم) مختلفة وتفسر ذلك أن موقف الشعوب العربية، مثلاً، من قضية الديمقراطية واستبداد حكامهم وتدخل قوى خارجية لفرض النموذج الديمقراطي الأمريكي أو القومي قد يختلف من بلد عربي إلى آخر. كما قد يختلف داخل البلد الواحد، وربما يرى البعض أن ينضم إلى الموقف الأمريكي ضد الحكام المستبدين على حين يرفض البعض الآخر هذا الموقف. وثمة سؤال يطرح نفسه هنا في موضوع الذات والآخر - أو (نحن) و(هم) - هل يمكن اعتبار الحكام المستبدين جزءًا من (هم) معادية ومضرة وطامعة ومخرقة للذات الوطنية، أو القومية، أو الإنسانية عموماً؟ هل يمكن الوقوف مع أنظمة الحكم المستبدة الظالمة الناهية ضد القوى الأجنبية التي تريد الإطاحة بها من منطلق أنهم جزء من (نحن) في مواجهة (هم). أم أنه من الأصوب أن نعتبر هذه الأنظمة والقوى الأجنبية الطامعة والمعادية (هم) في مواجهة (نحن) ضحايا الاستبداد والنهب من جانب هؤلاء الحكام بالإضافة إلى العدوان والتخريب والتدمير من جانب هذه القوى الأجنبية؟

إن هذه الأسئلة الساخنة مطروحة بقوة أيضاً في المنطقة العربية، بشكل أو بآخر. بيد أن الخطورة هنا تتمثل في أن طرح الأسئلة يعني أن الحدود لم تعد واضحة، أو على الأقل ثابتة، بين (نحن) و(هم) كما أنه يعني - من ناحية أخرى - أن هناك نوعاً من القسمة العدوانية: (الأنثى) هي مواجهة (الآخر)، وهي ليست قسمة صدام الحضارات نفسها التي بشر بها سمويل هنتنجتون، وروج لها برنارد لويس، واحتفى بها ما يسمى اليمين الأمريكي. ذلك أن قسمة (صراع الحضارات) بين (نحن) و(هم)، تحدثت بشكل عدائي صارخ بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م حين قال الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش إن من ليس معهم سيكون عدوهم؛ لكن الأمريكيين العاديين ليسوا جميعاً داخلين في هذه القسمة، ذلك أن قطاعات يعتد بها لا ترى نفسها داخلية في نطاق (نحن) التي يتحدث عنها الرئيس الأمريكي. كما أن عدداً

كثيراً من الحكام الذين وضعوا أنفسهم داخل (نحن) التي قصدها الرئيس الأمريكي، لم يكونوا يعترفون عن رأي شعوبهم، أو قطاعات كبيرة منها على الأقل، وقد أدى هذا إلى مفارقة واضحة إذ انتهت ثقافتها عن قسمة صراع الحضارات، والحرب، قسمة مقابلة توى العالم موزعاً بين الشعوب التي تريد السلام وتعرض للحرب والعدوان من ناحية، والحكام الذين يمثلون المطامع الرأسمالية للشركات العابرة للجنسيات من ناحية أخرى، وعلى صعيد المنطقة العربية، وهي داخل كل بلد عربي على حدة، نجد القسمة واضحة بين (نحن) و(هم)، إذ إن إنكار التعددية السياسية هي ظل حكومات مستبدة شاخت وتصلبت شرايينها، واستمرار احتكارها (السلطة) السياسية بكل ما تعنيه من تسلط وظلم واستبداد على مدى السنوات التي تغطي النصف الثاني من القرن العشرين، فضلاً عن فشل هذه الحكومات في الإجابة عن أسئلة التقدم والتنمية، وإخفاقها في تحقيق الأمن الداخلي والقومي، وتقهرها بالبلاد والعباد إلى حال تقرب من الأحوال التي عرفها القرن التاسع عشر - نقول إن هذا، وكثيراً غيره، خلق نوعاً من الثقافة السياسية المراثية المناهضة من ناحية، كما خلق نوعاً من القسمة السياسية العدائية بين الحكام والمحكومين من ناحية أخرى، وعلى المستوى الثقافي - الاجتماعي توارت التعددية الثقافية التي تقوم أساساً على الإيمان بالحوار، وبحق الآخر في الوجود والاعتقاد والتعبير والممارسة - وهي كلها أمور لا تؤمن بها النظم المتكلسة الحاكمة في بلاد العالم العربي، ضد الخنق (الحوار) في العالم العربي، أو كاد، وانتقل التجريم السياسي (للآخر) المختلف والمعارض إلى الأوساط الثقافية، وزادت بشكل مخيف حوادث التفهيق والتزوير والتشهير في الأوساط الثقافية، ونتيجة لهذا انحصر مفهوم (التسامح) في نطاق الحديث عن الجوانب الدينية، أما فكرة وجود (نحن) و(هم) على أساس من الاعتراف والتساو والتبادل، فلا تزال بمنزلة الأمل الغائب على الصعيد السياسي والثقافي والاجتماعي في بلادنا العربية عامة، وهي مصر بشكل خاص.

فهو يمكن أن نتطلع إلى إفتاع (الأخر) خارج حدودنا بأن (يتسامح) معنا على أساس فكرة الحوار والقبول بالآخر، ونحن لا نؤمن بهذه الفكرة ولا نمارس الحوار والقبول بالآخر داخل بلادنا؟



عندما أثر العرب في أوروبا *

الحديث عن تأثير العرب على أوروبا في الفترة التي تسمى (العصور الوسطى) حديث ذو شجون، ويزيد من هذه الشجون أن حديثنا عن ماضٍ مجيد يجيء في ظل حاضر قبيح انتقلنا فيه من مكان (الفاعل) إلى مكان (المفعول به) في الجملة الحضارية العالمية. إن الشروط التاريخية الموضوعية لتفوق الحضارة العربية الإسلامية هي الإطّار الممكن للسمي إلى بحث الأمة العربية من جديد، وليست هذه دعوة سلفية بأي حال من الأحوال وإنما هي دعوة لمعرفة الشروط التي بنسرت بناء الحضارة العربية الإسلامية والبحث في إمكان تحقيقها. وفي تصوّري أن قهمتين أساسيتين كانتا وراء ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - واية حضارة أخرى - هما العلم والعدل، فهل يمكن تحقيقهما في العالم العربي؟

بيد أن موضوعنا يمثل فصلاً آخر في فصول قصة هذه الحضارة؛ وهو الفصل الخاص بالتواصل والتأثير، والتأثير، بأوروبا في العصور الوسطى. فقد حولت حركة الفتوح الإسلامية البحر المتوسط الذي كان الرومان يسمّونه (بحرنا) إلى بحيرة عربية إسلامية عندما فتحوا الشواطئ الشرقية والجنوبية لهذا البحر، وعبروا مضيق جبل طارق إلى شبه جزيرة إيبيريا، وفرضوا سيادتهم على جزر البحر المتوسط، لكن الأمر لم يكن مجرد غزو عسكري، وإنما كان استقراراً وبناء. ومن

ناحية أخرى لم يكن البحر المتوسط عامل فصل بقدر ما كان عامل وصل وتواصل بين المنطقة العربية وأوروبا.

لقد حققت الحضارة العربية الإسلامية إنجازاً معرفياً هائلاً سواء من حيث التراكم المعرفي الذي كان بمثابة طفرة معرفية في تاريخ العلم، أو من حيث نقل العلم من المرحلة الوصفية التي وقف عندها اليونان وغيرهم من القدماء إلى المرحلة التجريبية والتطبيقية.

وكان طبيعياً أن تمتد تأثيرات هذا كله إلى الحضارة المجاورة: الحضارة الأوروبية الكاثوليكية التي كانت تحاول أن تنفض عن نفسها غبار التخلف في الفترة التي اصطلح المؤرخون على تسميتها (العصور الوسطى). ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي أخذت أوروبا تتعامل في ثوبها الإقطاعي والكنسي الضيق. ويعتبر هذا القرن من أهم القرون في التاريخ الأوروبي، إذ كان عصر المفاخرة والرحلة والحروب الصليبية أي أنه كان عصر اكتشاف (الأخر). وكان (العرب-) يمثلون هذا الآخر بالنسبة لأوروبا (وقد استخدم الأوروبيون كلمة (العرب) وكلمة (المسلمون) باعتبارهما مترادفتين تدلان على الجنس أو العرق أنفسهما). وكان العرب يمثلون (الأخر) الغائب الحاضر دائماً، فهو (العدو) الخيف والمكروه. وهو (الجار) المتحضر (المحسود) في الأندلس وصقلية والمنطقة العربية، وعلى الرغم من هذا، وربما بسبب هذا، بدأت محاولات متناقضة لضرب هذا (الأخر). (الحروب الكاثوليكية في الأندلس والحروب الصليبية في الشرق العربي، وعمليات القرصنة في البحر المتوسط)، والإفادة من هذا الآخر (التجارة، والترجمة والتعلم على الصناعات والحرف العربية).

كانت التجارة أسبق من غيرها في وسائل الاتصال بين أوروبا والعالم المسلم. فبعد سنة ١٠٠٠ ميلادية تقريباً تصاعد النشاط التجاري الأوروبي في عالم البحر المتوسط، وشارك الأوروبيون المسلمون الملاحة والتجارة فوق مياه هذا البحر. وعن هذا الطريق وصلت الأرقام العربية إلى أوروبا، كما دخلت المصطلحات التجارية ذات الأصول العربية، مثل الشيك، والتعريف، والمرور، ودار الصناعة والديوان وغيرها، فضلاً عن الأسماء المتعددة في عالم الملاحة، وأسماء المصنوعات العربية في مجال

التسييج مثل (الدمشقي) و(الفدائي) والفسطاطي (الذي حُوف فيما بعد إلى كلمة فستات (Fustians).

كذلك تم نقل التكنولوجيا الزراعية العربية إلى أوروبا الغربية من خلال مناطق مثل هالنسيا وصقلية. بالإضافة إلى الزجاج والفخار المطلي بطبقة زجاجية والورق. وهي كلها بضائع كانت ذات قيمة عالية في تجارة البحر المتوسط. عند بداية القرن الخامس عشر.

أما تأثير التكنولوجيا العربية الراقية في الهندسة الميكانيكية في أوروبا الغربية في العصور الوسطى فقد أبرزته الدراسات الحديثة بشكل حاسم. والكتب التي تصف الآلات نادرة للغاية. ولكن هناك ثلاثة إخوة عراقيين عرفوا باسم (بني موسى) نسبة إلى أبيهم (موسى بن شاكر) (الذي كان رقيقاً مقرباً من المأمون قبل أن يتولى الخلافة. وأثناء ولايته على خراسان). وكان الإخوة الثلاثة من ألمع نجوم الثقافة العربية الإسلامية في بغداد القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي. كانوا علماء أفاضاً ومهندسين بارعين ويُنسب إليهم أكثر من عشرين مؤلفاً في التكنولوجيا الراقية لم يبق منها سوى ثلاثة. أحد هذه الكتب في الرياضيات ولم يبق منه سوى الترجمة اللاتينية (مما يدل على أن أوروبا كانت تهتم بترجمة هذه الأعمال أثناء محاولات النهضة). والثاني عن الآلات ذاتية الحركة. أما الثالث فهو وصف لألة موسيقية ذاتية الحركة أيضاً.

وكانت هناك مؤلفات عربية أخرى في تاريخ الهندسة الميكانيكية. فقد وردت ابتكارات ميكانيكية للمرة الأولى في كتابات المهندسين العرب. مثل الصمام المخروطي الذي استخدمه بنو موسى بكفاءة عالية. ووصفه الخوارزمي (ت ٢٧٠هـ/ ٩٨١م) في (سفاتيح العلوم). كما أورد الجزري مزيداً من التفاصيل عنه. وقد ظهر هذا الصمام المخروطي في أوروبا لأول مرة في كراسات ليوناردو دافنشي (ت ١٥١٩م). ويمكن أن نورد مزيداً من الأمثلة في الهندسة الميكانيكية ابتكرها العرب ونقلها علماء أوروبا في عصر النهضة. مثل ذراع التدوير. وأجهزة الضبط والتحكم. وتوليد القوى المحركة بوسائل هيدروليكية...وما إلى ذلك. وكلها تكشف عن مستوى دراية المهندسين العرب وخبرتهم التي نقلها عنهم القرب.

وربما كانت الساعة الميكانيكية أهم آلة عرفت في العصور الوسطى، وكان هناك زعم بأن هذه الساعة من اختراع صانع ساعات مجهول من غرب أوروبا قرب نهاية القرن الثالث عشر، ولكن الثابت - الآن - أن كل عناصر تصميمها كانت معروفة لدى العرب قبل ذلك بسنوات عدة.

وقد أشرف ألفونسو العاشر ملك قشتالة (١٢٦٦-١٢٨٤م) على تجميع ترجمات الكتب العربية في كتاب Libros del Saber لجعل المعارف العربية متاحة باللغة القشتالية.

وليس من السهل أبداً تتبع نشر الأفكار التكنولوجية التي تنتقل عادة بوسائل غير مكتوبة (إذا إنها تنتشر عن طريق الاتصالات بين الحرفيين، وحكايات الرحالة وتقليد الأعمال المصنوعة). ومن ثم، فلا يمكن أن نجد باستمرار الدليل الحاسم على مسار فكرة تكنولوجية معينة من منطقة ثقافية إلى منطقة ثقافية أخرى. وليس وارداً أن نصدق أن الساعة الميكانيكية ظهرت في أوروبا فجأة ومن دون مقدمات، وإنما كانت نتيجة للتأثيرات العربية، مثلاً هو الحال في مجالات أخرى كثيرة.

ومن مجال التكنولوجيا الراقية تنتقل إلى الفنون التشكيلية - ويهتم علماء الآثار ومؤرخو الفن عموماً برصد التأثيرات الإسلامية على المشغولات المعدنية في أوروبا العصور الوسطى، سواء من حيث التعادج والأشكال والتصميمات، أو من حيث التقنية المستخدمة في هذا المجال.

ومن المؤكد أن هناك دليلاً يؤكد أن المشغولات المعدنية قد وصلت من المنطقة العربية، ومن العالم الإسلامي إلى أوروبا في العصور الوسطى، وقد اعتمدت الخزفيات ذات البريق المعدني الأوروبي على الخزف العراقي الذي يرجع إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر للميلاد. كذلك اقتبس الغربيون أسلوب الوردنيش المحروق للرسم على الأسطح النحاسية على نحو ما يظهر على منبر الوعظ الخاص بهنري الثاني في آخن بالمانيا، ومن ناحية أخرى، جاءت تصميمات زخرفية أخرى من المنطقة العربية إلى أوروبا وحظيت بانتشار واسع مثل الرسوم الحلزونية المرسومة على أرضية سوداء، ورسوم الأرابيسك التي انتقلت إلى أوروبا من خلال الحروب الصليبية.

بل إن التصميمات الزخرفية العربية تركت تأثيراتها على الأدوات المستخدمة في الكنائس مثل كأس العشاء الرباني في ويلتون الذي يحمل تأثيرات الفن الإسلامي الواضحة، بل إننا نجد نسخاً من نقوش عربية على بعض هذه القطع مثل كأس العشاء الرباني وطبق خبز التناول الموجود بأحد متاحف فيينا حالياً.

وفي مجال الطلاء بالبناء هي الأعمال الزخرفية أثبتت الدراسات الحديثة أن هناك أصولاً إسلامية للخزف المصنوع في ليموج، وكان مؤرخ الفن بوشنال هو أول من اكتشف هذه العلاقة في دراسة له سنة ١٩٤٦م. وقد خلص إلى نتيجة مؤداها (إن طبق أنسيروك) (الذي صنع في العراق لسداد بن سقمان ث ١١٤٥م حاكم ديار بكر وحسن كينا والمحفوظ بمتحف أنسيروك) مجرد مثال على منتجات الصناعات في العالم الإسلامي، ولا سيما في شمال العراق.

ولا شك في أن بعض قطع من إنتاجهم قد وصلت إلى فرنسا بصحبة الفرنج الصليبيين، وبذلك قدموا لصناعة ليموج فكرة التصميمات الطفلة بالبناء، وقد تعمسك هؤلاء بهذه التصميمات في الشكل العام وموضوع التصميم (تعمسك شديداً).

فإذا ما انتقلنا إلى التأثير في مجال الأدب يمكن الحديث عن موضوع قديم متجدد هو التأثير الإسلامي في الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي الليجير في قرب نهاية القرن الرابع عشر، فإذا ما وافقنا على اعتبارها معجزة الأدب الأوربي وأرقى القصص المسيحية الأوربية، فالواجب البحث في مدى ما يدين به النص للمصادر العربية، ويمكن لمشكلة العناصر العربية في (الكوميديا الإلهية) أن تجد لنفسها الحل من خلال النظر إلى الشعر باعتباره مقياساً لعصر لم تكن فيه ثقافة أوربا المسيحية منفصلة أو مغلفة بجاه ثقافة العالم الإسلامي. وبعبارة أخرى فإن (الكوميديا الإلهية)، مثلما تعكس الأحوال السياسية والدينية والثقافية في فلورنسا وإيطاليا، فإنها تكشف أيضاً عن أن أوربا كانت تحت ظلال الثقافة الإسلامية في عز محاولتها صياغة هويتها الثقافية. وقد رصد المستشرق أمين يلايوس التأثيرات الإسلامية التي قسمها

إلى ثلاث مجموعات: قصة الإسراء والمعراج، وقصة صعود صوفية إلى السماء- كتبها ابن عربي - ورسالة القفران - التي كتبها الشاعر أبو العلاء المعري (ت ١١٤٩هـ / ١٠٥٨م) - وقد أثار ما كتبه أمسين جدلاً عريضاً في الأوساط الثقافية والأكاديمية الأوروبية وانقسم الباحثون إلى معسكين متحاربين، وكان يمكن للجدل الذي نشب منذ عشرينيات القرن العشرين أن يستمر إلى اليوم على حالة لولا اكتشاف نص ترجمة فرنسية ولاتينية لقصة المعراج بعنوان Escala de Mahoma لها يرجع إلى القرن التاسع عشر، واكتشف الباحثون أنه كان قد ترجم إلى اللغة القشتالية أصلاً في خمسينيات القرن الثالث عشر.

وقد أثبت البحث الحديث أن دافتي تأثر بهذا الكتاب تعاماً، ولكن في سياق خصوصته للإسلام، لاسيما أن (الكوميديا الإلهية) كانت مستوحاة من روح العداء التي كانت مسائدة ضد الإسلام، والكوميديا الإلهية نتاج أوروبي جاء في خضم انشغال أوروبا باستيعاب العناصر الثقافية العربية وتحريرها وإعادة مواضعها.

والم تقف التأثيرات العربية هي الثقافة الأوروبية عند حدود أدب النخبة وإنما تسربت إلى العادات والتقاليد والممارسات الشعبية، فقد عرفت أوروبا - عن طريق الأندلس - وسيلة للتجهيم وقراءة الطالع كانت عربية الطابع والأصل. وهذه الوسيلة التي تعرف بلوح كتف الخروف تقوم على اختيار شاء أو خروف من الفطيع الذي يملكه المرء، أو من تاجر موشوق به، وبعد الاحتفاظ بها في المنزل ثلاثة أيام، يتم ذبحها وسلقها في الماء الغلي، وعندما يبدأ اللحم في السقوط يُستخرج لوح كتف الخروف لقراءة الرسالة التي يحملها، أي تلك العلامات مثل الخدوش، والشقوق، والثقوب، وقطع اللحم اللاصقة في العظام، والتي كان لكل منها معنى ودلالة.

وهناك مخطوطات تحمل نصوصاً بالعربية واللاتينية بها رسم تخطيطي للوح كتف الخروف، وبيان الأماكن والمواضع المميزة في (قراءة) النبوة التي يحملها اللوح على نحو ما يفعل الآن من (يفرأون فتجان القهوة). وتعمكس النصوص الباقية المدونة على ألواح كتف الخروف

الخليط العنصري في المجتمع الأندلسي. ومن ناحية أخرى، كانت إحدى الوظائف الرئيسية لهذه الطريقة في التنجيم هي التنبؤ بما سuffer عنه المعارك والصراعات. وهو ما كان يكشف عن بعض حقائق الحياة السياسية بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا.

وكانت إشبيلية ومطليطة من أهم مراكز نقل التعليم العربي إلى الغرب، وقد جاء منها عدد ممن ترجموا النصوص الخاصة بالتنجيم وقراءة الطالع. وفي فترة ما من القرن الخامس عشر، كتب أحد أساتذة الطب بجامعة يازما مؤلفاً مهماً عن السحر. كُرم فصلين منه عن التنجيم بواسطة لوح كتب الخروف. والتي كانت طريقة واسمة الانتشار في العصور الوسطى.

هذه أمثلة على مسارات التأثير العربي على أوروبا العصور الوسطى. وعلى الرغم من أنها لم تغط كل جوانب التأثير، فإنها تكشف عن جوانب أسهمت في التأثير حقاً على الثقافة الأوروبية في العصور الوسطى.



المسلمون يتعرفون على الآخر..

كان موقف المسلمين من حضارة القدماء من أهم العوامل التي ساهمت في بناء حضارتهم، فقد نقلوا علوم الفرس واليونان والهند، وتعلموا منها كثيراً، وإن لنا أن نفعل ذلك، وأن نعيد عملية التعلم.

كان انتشار الإسلام عاملاً حاسماً في تشكيل تاريخ عالم البحر المتوسط في العصور الوسطى. ذلك أنه أدى إلى تقسيم عالم البحر المتوسط إلى حضارات ثلاث: الحضارة البيزنطية، والحضارة الأوربية، والحضارة العربية الإسلامية. وكان الصدام واللقاء والتفاعل بين هذه التجمعات الثقافية والاقتصادية واللغوية والدينية الثلاثة يشكل أحد أهم موضوعات تاريخ العصور الوسطى، كما أنه من ناحية أخرى لا يزال يشكل الأساس التاريخي للعلاقات بين الإسلام والغرب حتى الآن. فقد أخذت هذه الحضارات من بعضها البعض، كما أعطت كل منها الأخرى بشكل أو بآخر. كذلك كانت كل من هذه الحضارات الثلاث ورثة الإمبراطورية الرومانية والعالم الكلاسيكي بدرجة ما، فقد كانت الإمبراطورية البيزنطية (التي كانت استعماراً شرقياً لزوماً)، تعمل الاستمرار المباشر للقانون، والإدارة والفكر الروماني، كما ورثت تراث اليونان القديم، على حين كانت أوروبا الغربية قد ورثت الكثير من جوانب التراث الروماني في المسائل القانونية والنظام الذي استقادت منه البابوية في ظل الفراغ السياسي الناجم عن سقوط روما سنة ٤٧٦م. وعدم قدرة الجرمان

على ملء هذا الفراغ، كذلك استوعب العالم الإسلامي بعض جوانب التنظيم الروماني وأفضل جوانب الفلسفة والعلوم اليونانية، وعلى الرغم من هذا فإن الحضارة الإسلامية تدبر بالكثير التراث الشرقي، لاسيما تراث مصر وفارس وبلاد الشام، لقد كان انتصار الإسلام على الموحل الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط في القرن السابع الميلادي إيذاناً بمرحلة جديدة ومختلفة في تاريخ هذه المنطقة من العالم، ولا تعنيها في هذا المجال سوى الآثار الفكرية والثقافية بعامة، فقد أدرك المسلمون - منذ بداية العصر الأموي على الأقل - أن العمليات العسكرية هي الأسهل دائماً في بناء الدول والحضارات، وأن الحكمة والإدارة هي العمليات الأكثر صعوبة، وأنها تتطلب قدرًا كبيرًا من الدراسة والتعلم، وعلى الرغم من أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب نبى التنظيم الإدارية والمالية البيزنطية والساسانية، التي كانت سائدة في الشام ومصر والعراق، إدراكاً منه لدى الكلفة السياسية والاجتماعية والمالية لمحاولة تغييرها، فضلاً عن احتمال فشلها، فإن الظروف التاريخية الموضوعية لم تتح له أن يقوم بما هو أكثر من ذلك،

وعندما انتقلت عاصمة المسلمين من المدينة إلى دمشق، كان ذلك يعني الانتقال إلى وسط حضاري أكثر تأثيراً بالتراث الهلنستي، وأكثر احتفاظاً بالتراث اليوناني، ومنذ البداية، قامت الدولة برعاية ما يمكن تسميته مشروع الترجمة للانتفاع بعلوم اليونان في شتى مجالات الحياة، وبرزت أسرار وذاع صيتها بفضل ما قامت به من ترجمات، وترجمت أعمال «حكماء اليونان» القدماء، في الطب وفي العلوم الأساسية، وتعلم كثير من علماء العرب والمسلمين على كتابات أبقراط وجالينوس وأرسطو وسقراط وأفلاطون، وكان طبعاً أن تستمر هذه الحركة وتصبح أكثر تنظيماً في العصر العباسي.

ولم تكن محاولات الترجمة عن التراث اليوناني - سواء في مرحلته الهلنسية أو في تراث مدرسة الإسكندرية التي تمثل العصر الهلنستي) - محاولات فردية بأي حال، وإنما كانت عملاً منظماً ترعاه الدولة نفسها، بل إن الحروب التي كانت كثيراً ما تنشب بين البيزنطيين والمسلمين لم تكن لتحول دون إرسال سفارات إلى القسطنطينية لطلب

كتاب ما . فقد كان التراث اليوناني واثرا شعوب شرق المتوسط المكتوب باليونانية. تراثا إنسانيا جديرا بالاحترام. وجد فيه المسلمون ما يفيدهم في بناء حضارتهم. ولم نجد للعشائر الدينية المتعصبة مكانا في كتابات المسلمين عن أسلافهم من القدماء. ولم يحدث أي نوع من استبعاد الفكر اليوناني الكلاسيكي. أو الفكر الهلنستي أو غيره. على أساس أنه تراث «كافر» مثلما حدث في أوروبا أوائل العصور عندما حدد مارتيانوس كابيلا، مجال الدراسة فيما عرف باسم الفنون السبعة: في مجموعتين الثلاثية Trivium (النحو والبلاغة والمنطق) والرابعة Quadrivium (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى).

لقد كان موقف الحضارة العربية من علوم القدماء من أهم العوامل التي أسهمت في بناء هذه الحضارة. وقد أمضى المسلمون فترة طويلة في نقل علوم الفرس واليونان - المكتوبة باليونانية - والهند. وتعلموا منها الكثير. وإذا كان القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يوصف عادة بأنه أهم قرن في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فذلك لأنه القرن الذي شهد نضج التفاعل بين ما جاء به الإسلام من جهة، وما قدمته حركة الترجمة من جهة ثانية، والموروث الثقافي للشعوب التي اعتنقت الإسلام من جهة ثالثة.

ولست أظن أن هذه المناسبة يمكن أن تتيح لنا متابعة تفصيلية لأعمال الترجمة العربية عن التراث اليوناني القديم. ولكن ما يهمنا هو أن نؤكد على حقيقتين غاية في الأهمية من وجهة نظرنا:

أولاهما - أن الصورة التي ترسمها المصادر التاريخية، التي تركز جل اهتمامها على الصدامات العسكرية بين الحضارة العربية والحضارة البيزنطية لم تكن دقيقة في كل الأحوال. فقد كان هناك نوع من التعايش المشترك إلى حد ما. وكان هناك قدر من التفاعل والاعتماد المشترك بعيدا عن دوائر الحكم. فقد كانت الصورة الصارمة الصاعدة من نصيب أرباب السيوف، أما أرباب الأقلام - على الجانبين - فقد كان بينهم نوع من التفاعل المتبادل. ولم يمنع العداء السياسي والعسكري المفكرين المسلمين من أمثال ابن سينا، والفارابي، والكندي، وابن رشد... وغيرهم، من تقدير قيمة أعمال أسلافهم اليونان والتكلم عليها. فقد استوعب

ابن رشد (ت ١١٩٨م) كل الفلسفة الأرسطية، واستحق لقب «الشارح الأعظم».

وثانيتها- أن صورة «الرومي» أو «البيزنطي» هي التراث العربي الإسلامي أفضل كثيرًا من صورة «الفرنجي» (الأوروبي). ويمكن تفسير ذلك في ضوء ما نعرفه عن أن الغرب الأوروبي في تلك الفترة كان «منطقة سوداء مجهولة» بسبب القوض الناجمة عن الغزوات الجرمانية. ثم الحروب الإقطاعية التي مزقت أوروبا حتى أوائل القرن الحادي عشر على الأقل، والجهل بالآخر مبرر لشاعر العدا، في كثير من الأحيان، «فالإنسان عدو ما يجهل». كما أن العرب لم يعرفوا «الفرنجي» على نطاق واسع إلا من خلال حركة عدوانية استيطانية عرفها المؤرخون المسلمون باسم «حركة الإفرنج»، وهي ما اصطلح المؤرخون حديثًا على تسميتها «الحروب الصليبية». ولم تكن الصورة التي خلفتها الحروب الصليبية عن الفرنجي طيبة بأي حال من الأحوال.

وعلى الجانب الآخر، أي على الجانب الأوروبي، كانت الدعاية البابوية قد نجحت في رسم صورة استقرازية للمسلمين في أوروبا القرن الحادي عشر، بحيث جعلت آلاف الأوروبيين يتوهنون شوقًا لقتل المسلمين قبل أن يرى أحدهم مسلمًا واحدًا على الطبيعة. ومرة أخرى، كان الجهل بالآخر مبررًا لمعاداته. وحين خرجت الجيوش الصليبية أواخر القرن الحادي عشر كان ذلك تعبيرًا عن جانب مظلم في العلاقة والتفاعل بين حضارتين جارتين في البحر المتوسط. وبعد مائتي سنة تقريبًا، فشل المشروع الصليبي بعد أن خلف أثاره السلبية على الحضارة العربية الإسلامية عامة، وعلى المنطقة العربية بشكل خاص. فقد فشلت نظم الحكم العسكرية الإقطاعية (التي نجحت في القضاء على الكيان الصليبي) في إدارة المجتمعات على أسس مدنية، وشوحت بعد انتهاء دورها التاريخي في هزيمة الصليبيين، إلى نظم منسلطة تقيم علاقاتها برعاياها على أسس نهبية. وهنا يجب أن نشير إلى نقاط مهمة عدة: أولاً- أنه لم يكن لدى الغرب الكاثوليكي شيء يمكن أن يتعلمه المسلمون مثلما كان الأمر مع البيزنطيين، ورثة الإغريق والحضارة الكلاسيكية. ثانيًا- أن الكيان الصليبي كان عسكريًا بالدرجة الأولى، ولذلك لم

يستطيع الإفادة من الإمكانيات المتاحة لمعرفة الآخر من خلال الترجمة أو المباشرة، على الرغم من أن كتاب المؤرخ ولیم الصوري، المؤرخ الوحيد الذي ولد في فلسطين، يختلف جذريًا عن كتب مؤرخي الحملة الصليبية الأولى، مثلًا، عند الحديث عن المسلمين، بسبب المباشرة عن قرب والاحتكاك المباشر.

ثالثًا - أن الصليبيين ألحقوا ضررًا بليًا بالحضارة البيزنطية بعد أن استولت الجيوش الصليبية عليها في الحملة الصليبية الرابعة، وأقامت بها مملكة صليبية وإمارات عدة استفدت ما بقي بها من قوة دافعة. رابعًا - أن الجمهوريات الإيطالية التي شاركت في بعض مراحل الحروب الصليبية لم تستجب للدواعي العسكرية بقدر ما كانت منجذبة للمصالح التجارية، التي أوجدت نوعًا من المصالحة، ثم التحالف فيما بعد، مع القوى الإسلامية التي عرفتها وتعاملت معها سلميًا بسبب التجارة، وكان هذا أول أفاط الاحتكاك السلمي المباشر مع الغرب الأوروبي بعد الحروب الصليبية.

خامسًا - أن أوروبا بدأت، وبعد فشل المشروع الصليبي، تفكر في محاولة التعرف بجدية على الحضارة العربية الإسلامية من خلال حركة ترجمة هائلة. شملت جوانب عدة، وغطت أماكن كثيرة من أوروبا الغربية، كما أن أوروبا بدأت منذ القرن الثالث عشر تحاول ترجمة الأعمال اليونانية التي نقلها الغرب.

لقد صارت مؤلفات أرسطو، وغيرها من كتب العلم الإغريقي بمثابة الفسرب بفضل الترجمات التي تمت عن العربية في إسبانيا وصقلية والبروفانس، وحتى الربع الأخير من القرن الثاني عشر، كانت الترجمات تتم نقلًا عن النصوص العربية، وكان العلماء الأوروبيون يعملون بمساعدة المترجمين الموجودين في صقلية وإسبانيا، أو بمساعدة مترجمين من اليهود الممارسين باللغة العربية.

ولم تكن أعمال الترجمة هذه تتم برعاية أي سلطة مركزية، وإن كان هناك عدد قليل من المترجمين يعملون برعاية بعض الأساقفة أو الأمراء الإقطاعيين، ولكنها كانت في النهاية مسألة أفراد يحركهم العلم الذي تلقوه في الجامعات الناشئة في أوروبا العصور الوسطى، ومن الأمور ذات

الدلالة هي تاريخ الفكر الأوروبي أنه لم يحدث إلا بعد نهاية القرن الثاني عشر (الذي يتحدث عنه البعض بمصطلح نهضة القرن الثاني عشر) أن بُدلت جهود جماعية للتعرف على التراث العربي في مجال الفلسفة والعلوم، وما احتفظت به الترجمات العربية من التراث اليوناني القديم. ولم يكن أرسطو، هو الكاتب الإغريقي الوحيد الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية نقلاً عن النصوص العربية في القرن الثاني عشر. فقد ترجم علماء الغرب كل ما وجدوه من مؤلفات الإغريق في العلم الطبيعي، والطب، والكوزمولوجي بفضل النصوص العربية. وقد أدى هذا بطريقة الحال إلى الشبه إلى حقيقة أن الحضارة العربية الإسلامية لم تكن هي ذلك العدو البشع الذي صورته البابوية ورجال الكنيسة. في غمار دعايتها المحمومة ضد المسلمين لتبرير الحروب الصليبية.

وبد تبهت الدوائر الأكاديمية الأوروبية إلى هذه الحقيقة بدأت تظهر مراكز مهمة للترجمة عن العربية، فكانت صقلية أهم مركز لترجمة الموضوعات الأكثر فنية. كالطب والعلوم والرياضيات. إذ كانت ثقافة صقلية ثقافة غير متجانسة فقد كان سكانها خليطاً من اليونان والعرب والإيطاليين وهو ما جعلها مركزاً مثالياً لنقل المعرفة من عالم البحر المتوسط إلى غرب أوروبا. أما إسبانيا، فكانت المصدر الوحيد الذي خرجت منه الترجمات في مجال الفلسفة والأخلاق، وكانت قرطبة وغيرها من مدن الأندلس الإسلامية تستضيف أعداداً من الباحثين الأوروبيين الراقبين في التعلم على الثقافة العربية الإسلامية. والمركز الثالث المهم من مراكز الترجمة عن العربية في العصور الوسطى كان إقليم البروفانس، حيث كان المترجمون اليهود هم الأكثر نشاطاً للنقل من العربية إلى اللاتينية.

وكانت النتيجة الإيجابية للترجمات اللاتينية عن العربية أن تحسنت الصورة عن «الأخر» ولم يعد المسلمون هم أولئك المتوحشين الذين صورتهم الدعاية البابوية في سياق الإعداد للحروب الصليبية، وكان تأثير هذه الترجمات في الفكر الغربي كبيراً من ناحية أخرى فقد استطاع الفيلسوف الأندلسي ابن رشد أن يخلق تياراً في الفلسفة الأوروبية عرف باسم «الرشديين اللاتين»، وكان ذلك تياراً مهماً في الفكر المسيحي

القروبي هي القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ومن ناحية أخرى، بدأت مذاهب العلماء المسلمين تؤدي دورها في ردود الفعل الغربية تجاه الأزمة الفكرية التي نجمت عن تقديم العلم الأرسطي. ومن ثم تقدم خلفية مضيئة تكشف عن تاريخ أوروبا الفكري في القرن الثالث عشر.

كانت حركة الترجمة اللاتينية عن العربية تتصاعد وتتسع أفاقها لتشمل جميع الجوانب والأصعدة. وتمت ترجمات عديدة ومتنوعة هي موضوعات شديدة التنوع. وكانت كلها كفيفة بكشف جوانب جديدة هي الحضارة العربية الإسلامية لم تكن معروفة لدى الغرب، ولم تكن الترجمة هي البوابة الوحيدة لمعرفة الآخر بطبيعة الحال، ولكنها كانت بالتأكيد هي البوابة الأوسع والأبقى تأثيراً هي هذا الصدد. لقد أدت الترجمة إلى ازدياد معرفة الغرب «بالآخر» الذي تمثلته الحضارة العربية الإسلامية. إحدى حضارات عالم البحر المتوسط الثلاث، وقبل القرن الثاني عشر. كان هذا «الآخر» هو الحاضر الغائب دائماً. فهو العدو المخيف والمكروه بالنسبة لأبناء الغرب الكاثوليكسي. وهو الجار المتقدم الراقي «المحسود» في الأندلس وصقلية وبلاد الشام والعراق ومصر وشمال إفريقيا. ولكن الترجمة كانت النافذة التي أطل منها الغرب على صورة أخرى أكثر إيجابية.

لقد فتحت الترجمة أبواب التأثير العربي الإسلامي على أوروبا العصور الوسطى وهي وقت كانت أوروبا قد أدركت فيه - بعد فشل الحركة الصليبية - أن عوامل القوة والعنف لمست وسيلة ناجحة هي التعامل مع الجيران في عالم البحر المتوسط من ناحية، وأدركت أنها بحاجة إلى الخروج من إطار ثوب العصور الوسطى الضيق وأن عليها أن تتعلم من الجيران وأن تعتمد عليهم من ناحية أخرى. فقد كانت التجارة الأوروبية المساعدة - بمبادرة من المدن التجارية الإيطالية - منذ بداية القرن الحادي عشر قد نجحت في مشاركة المسلمين نشاطهم التجاري فوق مياه البحر المتوسط. وكانت هناك تأثيرات ثقافية للتجارة مع المسلمين الذين لم يعترضوا طريق التاجر الأوروبي المسيحي وهو يعبر الأراضي الإسلامية. لا بوصفه جندياً صليبيًا، وإنما بوصفه تاجرًا. كما أن التبادل التجاري ترك تأثيرات إيجابية على الصناعة الأوروبية

التي ازدهرت بفضل تقليدها المنتجات الواردة من العالم الإسلامي، ثم تطویرها بخصائص أوروبية خالصة جعلت إيطاليا مثلاً تحتل مكان بلاد الشام في صناعات دقيقة وهنية ولا تزال تمتاز بها حتى اليوم (الدانتيل والبللور).

وهي مجال التكنولوجيا الراقية. كانت هناك تأثيرات إسلامية واضحة على الهندسة الميكانيكية الراقية حسبما رصدتها «دونالد هيل» كذلك كانت للفنون التشكيلية العربية بصماتها في مجالات متعددة منها الأشغال المعدنية، بل إن «جيمس وال» يؤكد أن هناك تأثيرات للخرزفيات المغربية على منتجات ليموج الخزفية الشهيرة.

هناك دراسات كثيرة عن التأثيرات الأدبية العربية على الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي الليجيري. وربما كانت أشهرها دراسة أسجن يلاثيوس سنة ٩١٩م. والتي قال فيها إن دانتي نقل عن أصول إسلامية، وآخر هذه المحاولات طرحها هيليب كينيدي (١٩٩٠) الذي يرى أن دانتي ربما يكون قد عرف نصاً إسلامياً واحداً على الأقل. هو النص المعروف باسم صمود محمد Escala de Mohamet الذي يتحدث عن الإسراء والمعراج. كذلك هناك بصمات قوية على الأغنيات والموسيقى الإسبانية منذ العصور الوسطى باقية حتى الآن وهو أمر طبيعي على أي حال.

وليس بوسطنا أن نستعرض في سرد الأمثلة على أمر نراه طبعياً في تاريخ الحضارة الإنسانية بشكل عام. وهو أن معرفة «الأخر» تؤدي إلى قدر ما من الاعتماد المتبادل بين الحضارات الإنسانية.

خلاصة القول: إذن أن الترجمة لعبت دوراً مهماً في العلاقات بين الحضارات الثلاث التي شهدتها عالم البحر المتوسط في العصور الوسطى. حقاً إن الترجمة لم تكن العامل الحاسم في تحديد مصير كل منها. وأن العوامل الاقتصادية والسياسية والعسكرية كانت هي الأكثر حسمًا. ولكن العوامل الثقافية التي أسهمت فيها الترجمة بقدر كبير كانت ولا تزال هي الأول بقاء.

لقد قامت الحضارة العربية الإسلامية، واستمرت فترة طويلة من الزمان، بفضل تراث الحضارات الإنسانية القديمة كلها، إلى جانب ما جاء به الإسلام والتراث الحضاري للعرب أنفسهم بطبيعة الحال. وكان

إسهام التراث اليوناني كبيرًا حقًا، ولكن إبداع المسلمين أنفسهم هو الذي جعل هذه الحضارة تستحق مكانها في التاريخ.

كذلك استمرت الحضارة البيزنطية تحمي تراث العالم الكلاسيكي وتلعب دور الحامي للمسيحية الشرقية. وبعد الانشقاق الكبير بينها وبين كنيسة روما الكاثوليكية ١٠٥٤م لم يبدع البيزنطيون جديدًا، وظلوا ينتقلون من فشل إلى فشل حتى دهمهم الصليبيون في الحملة الصليبية الرابعة ١٢٠٤م. ثم ابتلعهم العثمانيون سنة ١٤٥٣م وعلى الجانب الآخر، نجحت الحضارة الأوربية الغربية في الخروج من عالم العصور الوسطى وهي تحت خطاها نحو التقدم، بفضل اعتمادها على إنجازات الحضارة العربية الإسلامية. وتراث الحضارة الكلاسيكية. ثم إبداع الأوربيين الذي خلق مناخًا جديدًا، لم يلبث أن جعل الحضارة الأوربية تتبوأ مكان الحضارة الأرقى والأقوى بين حضارة عالم البحر المتوسط، ثم حضارات العالم كله.

إن التفاعل بين الحضارات، والاعتماد المتبادل بينها، والذي قدعت الترجمة من اليونانية إلى العربية، ومن العربية إلى اللاتينية، نموذجًا طبيعيًا له، هو التبدل الوحيد المعقول والمقبول، لمنطق «صراع الحضارات» الذي يروج له بعض مفكري «العولمة» منذ انهيار الاتحاد السوفييتي، وهو السبيل الأضمن لمنع العنف، ونبد الإرهاب.



الوجه الآخر للحروب الصليبية.. دموع المعتدين ومخاوفهم *

«الحرب» هي الحرب، عملية قتل جماعي، وأيا كانت الأسباب والمبررات فإن الحرب ترتبط بكل مظاهر العنف والقسوة والوحشية، والحروب الصليبية ليست استثناء في ذلك بظبيعة الحال.

إن عبارة «الحروب الصليبية» تثير في الأذهان صوراً مثقلة بالدماء والعنف الوحشي الذي التسمت به هذه الحروب، التي خلّفت كثيراً من الذكريات عن دمويتها المفرطة حتى بمقاييس العصور الوسطى التي جمعت بين الهمجية والتدين الشكلي، وعلى الرغم من أن الحروب الصليبية كانت إنتاجاً أوروبياً كاثوليكياً، فمن الواضح أنها كانت من عوامل بناء الحضارة الأوربية في تلك العصور، إذ إن نوعاً من الرومانسية التاريخية حل محل الواقع التاريخي في العقيدة الأوربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، فصارت «الحروب الصليبية» - في صيغتها الرومانسية المختلفة لا في حقيقتها التاريخية- نبوغاً للإلهام في الأدب والموسيقى والفنون التشكيلية الأوربية؛ بل إن الخطاب السياسي في ميادين الحرب والدبلوماسية، في ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، كان استمساخاً وإعادة إنتاج للخطاب السياسي للحركة الصليبية التاريخية، بل إن «المشروعات الصليبية» ظلت تظهر بشكل مستمر في دوائر النخبة في أوروبا حتى كان مشروع «الحملة الصليبية» موضوع محاولات عديدة لشن «حملة صليبية» جديدة، وكان سير وليام هيلاري في إنجلترا الذي ينادي إلى الدعوة لشن حملة صليبية بعد أن عادت «عكا» إلى السلطان العثماني بمقتضى معاهدة لندن سنة 1840م مثلاً على ذلك، ولكن هذه الجهود باءت

بالفشل نتيجة لهيمنة الأشكال الحديثة للمشروع الكولونيالي البريطاني. هكذا، ظلت الحروب الصليبية محور التفسيرات الأيديولوجية للسياسيين، والتفسيرات الزاجية للكتاب والفنانين التشكيليين والموسيقيين في الغرب عمومًا، على الرغم من أن الدراسات العلمية للحركة الصليبية كانت قد بدأت في أوروبا بشكل جدي منذ القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن المؤرخين والباحثين الغربيين عموماً هم الذين نشروا المصادر الأصلية لتاريخ الحروب الصليبية، فإن نتائج أبحاثهم كشفت كثيرًا من أوهام الأسطورة وضيائية الرومانسية للحركة الصليبية في الثقافة الغربية الحديثة.

لقد كانت الحروب الصليبية ظاهرة فريدة في تاريخ أوروبا والمنطقة العربية، أو في تاريخ حوض البحر المتوسط بشكل عام. ولعل هذا هو السبب في أن الكتابة عن جميع جوانب الحركة الصليبية قد بدأت قبل أن تدور عجلة الحرب الصليبية الأولى (١٠٩٥-١٠٩٩ م) ولم تتوقف حتى الآن، ومنذ تلك اللحظة حتى الآن أخذ المؤرخون والباحثون يقللون صفحات تاريخ الحركة الصليبية سعياً وراء فهم الظاهرة في تجلياتها السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وعلى الرغم من النتائج الباهرة لجهود المؤرخين والباحثين، فإن هناك جوانب خافية في تاريخ الحروب الصليبية لا تزال بحاجة إلى من يسلط عليها الضوء.

لقد كان الناس في أوروبا القرنين الثاني عشر والثالث عشر يرون في الحركة الصليبية أمراً مقدساً، فقد أدخلت الدعاية البابوية الزاعقة في روع الوعي العام أن الحملة الصليبية هي «حرب مقدسة أمر بها الرب». وكان في ظن الصليبيين وثوبهم آنذاك أنهم يشاركون في حرب الرب، وأنهم يضحون في سبيل «مشروع الرب». حقيقة أن هذه الذريعة الدينية كانت غطاءً جيداً لأطماع الأرستقراطية الإقطاعية الأوروبية في التوسع والاستعمار، كما أن هذه الذريعة الدينية كانت مناسبة تماماً لأوهام الفقراء وأحلامهم في التخلص من ظلم السادة الإقطاعيين وقسوة الطبيعة، ولكن التدين الشكلي النزق كان بمنزلة أريج تلك الأيام يحث عاش عامة الأوروبيين في غفوة أيديولوجية أهانوا منها على الحقائق المريرة للاستخدام السياسي للفكرة الصليبية ضد أعداء البابوية في أوروبا نفسها.

ومن هنا يجب أن نحاول رؤية المجتمعات الأوروبية في القرنين الثاني عشر

والثالث عشر من داخلها أي يعيون الأوروبيين أنفسهم، لالتحولة تبرير عدوانهم على أرض قوم آخرين تبعد عنهم بمئات الأميال. بل لتحولة فهم الصورة على الجانب الآخر، وهذا هو شأن قراءة التاريخ يعيون مختلفة دائماً. «التاريخ يحدث» ولا يكتب، إنما يقرأ أو يفسر، من وجهات نظر مختلفة. فالهروب الصليبية بالنسبة إلينا عدوان (وهكذا رأها الباحشون والمؤرخون الغربيون بفضل الدراسات التاريخية الحديثة) ولكنها كانت تضحيات وبطولات هي عين المجتمعات التي خرج منها الصليبيون هي تلك الفترة من تاريخ المعصور الوسطى.

كانت مشاهد الوداع الفارقة في دموع الزوجات والأبناء والأهل ترسم ملامح صورة معوية هي كل مكان خرجت منه جيوش الحملات الصليبية. وعلى الرغم من أن الشعر والأغاني التي حكّت لتسا عن الجوانب العاطفية في الصورة الصليبية الأوربية نقلت لنا مشاهد واضحة عن انفعالات نساء الصليبيين الراحلين وأطفالهم وذويهم. وعلى الرغم من أن هذه الأشعار والأغاني حاولت أن تنقل لنا بعض مشاعر الراحلين أنفسهم: فإن الوثائق التاريخية الحقيقية تكشف لنا عن نوع آخر من الدموع والخاوف التي انتابت الصليبيين قبل الرحيل من ناحية، والإجراءات التي اتخذوها لكي يزرعوا الطمأنينة في حقول القلق التي امتدت داخل وجدانهم من ناحية أخرى. لقد كان خطر الموت، أو الإصابة، أو الخراب القاتل هاجساً يراود كل صليبي. هذه الهواجس ألقت بظلالها الكثيفة على الوثائق التي كتبها الصليبيون قبل رحيلهم: «فها هو ستيفن كونت بلوا وشارتر يفتح لدير «موتيه» غابة من أملاكه حتى يعيده الرب سالماً بشفاعة «سان مارتن» حامى الدير ورهبانه، ولكي يرضى زوجته أديلا وأطفالهما، لقد كان هذا الأمير الصليبي الذي هرب من حصار أنطاكية ثم قتل في أحداث الحملة الصليبية، يجد الراحة في فكرة أن الصلوات شفاعة لهم يؤديها الرهبان. ومن ناحية أخرى كان قلق ستيفن بلوا بشأن أسرته التي كان سيتركها خلفه قبل الرحيل في الحملة الصليبية قد انتاب كثيراً من الصليبيين الراحلين مثله بشأن أسرهم وممتلكاتهم.

لقد جعلت الوثائق الصليبية كثيراً من الإشارات الدالة في هذا الشأن. وقد اتفق أحد كبار الأمراء الصليبيين مع أخيه الأصغر... بخصوص أرضه وممتلكاته كلها وزوجته، وابنتهما الوحيدة... وقد وعد الأخ الأصغر بأن يتعامل

بإخلاص مع المراتين وألا يحاول أن ينتزع منهما ما تملكان، وأن يساعدتهما ضد من يؤذيهما، والفرط الصليبية لهذه الوثيقة تكشف عن أن هذا الأخ الأصغر نفسه كان هو مصدر التهديد. ومن الواضح أن الأمير الصليبي الراحل أورد ضمان مواجهته بهذا الاتفاق الذي شهد عليه عشرة رجال بضمين السيد الإقطاعي للأمير الصليبي وأخيه.

وهي انجلترا تولى التاج حماية أملاك الصليبيين الفاتحين. ومع هذا فإن الحماية الملكية لم تكن فعالة بما يكفي. ذلك أن قصص الزوجات الإنجليزيات اللاتي رحل أزواجهن في الحملات الصليبية، واللاتي كن يبقين في بلادهن على مدى عدة سنوات لإدارة المزارع والضياع ورعاية أسرهن. كانت مربية فقد كان هناك دائماً الجيران النهابون والأقارب الطماعون الشاسيون. وتكشف وثائق السجلات القضائية الإنجليزية عما كانت زوجات الصليبيين الفاتحين تلاقينه من شتى صنوف الأذى. فقد تم اغتيال زوجة أحد الصليبيين بعد ستة أسابيع من رحيله للمشاركة في حملة صليبية سنة ١١٩٠م، ورميت جثتها في حفرة سباح، على حين أقيمت زوجة أخرى مصرعها خنقاً وزوجها يشارك في الحملة الصليبية الخامسة. وعاد أمير صليبي آخر من حملته إلى فلسطين ليجد ابنته ووريثته الوحيدة، قد تزوجت من أحد الفلاحين في أرضه.

هذه الأمثلة، وغيرها كثير. كانت تدفع الصليبيين من الفرنسيين والأمراء إلى اتخاذ الإجراءات المناسبة لحماية زوجاتهم وبناتهم وذويهم وممتلكاتهم، فقد عمد بعضهم إلى وضع زوجته تحت رعاية أحد الأديرة مقابل رسوم معينة يدفعها للدير بل إنه وعد الراهبات بأن يزيد المبلغ الذي يدفعه للدير إذا ما دخلت زوجته نفسها سلك الرهينة. كذلك رتب صليبي آخر أن تكون ابنته تحت رعاية الراهبات، على أساس أن يكون عليهن مساعدتها - في حال عدم رجوعه - على الزواج، أو على الدخول في سلك الرهينة... حسب إرادتها هي وأختوها وغيرهم من الأصقاء..

وهناك حالة إنسانية مؤثرة تكشف عن قلق من نوع آخر. فقد منح أحد المشاركين في الحملة الصليبية الثانية جزءاً من أملاكه إلى أحد الأديرة لكي يوفر لأخيه العاجز معاشاً نقدياً وعينياً مناسباً يدفع له في أوقات محددة من السنة، فإذا مات كان على الرهبان أن يدفعوه في مقابرهم. ورحل هذا الصليبي في صحبة جنود الرب والقلق يقرن وجدانه خوفاً على أخيه

هذه الأمثلة التي أبانت الوثائق عن بعضها تكشف عن إجراءات الصليبيين القادرين من الأمراء والفرسان من أبناء الطبقة الأرستقراطية، ولكنها تجعلنا نتساءل أيضا عن أحوال أولئك الذين خرجوا تحت راية الصليب من غير أبناء هذه الطبقة، والذين لم تكن أحوالهم الاجتماعية، وأوضاعهم السياسية - بطبيعة الحال - تتيح لهم القيام بعمل هذه الإجراءات لحماية أسرهم وممتلكاتهم، والعناية بذويهم. لقد كان الصليبيون من المشاة والقوات الخيالة الخفيفة (المرجندية) وأبناء الطبقة البرجوازية الناشئة آنذاك لا يتمتعون بالقدرة الاقتصادية أو المكانة السياسية والاجتماعية التي تيسر لهم القيام بإجراءات مشابهة للإجراءات التي كان يقوم بها أبناء الطبقة الأرستقراطية. بيد أن الحوادث والتفاجآت الحزينة كانت تنتظر عودة الصليبيين إلى ديارهم في كثير من الأحيان بغض النظر عن الطبقة التي كانوا ينتمون إليها، لقد كان الصليبيون أبناء مجتمع مختلف، وكانت الفكرة التي حركتهم من الخروج من بلادهم أقوى من مخاوفهم على أهلهم، فقد كانت فكرة تجمع بين الأمل الدنيوي والطمع الدنيوي.

والى جانب مشكلات حماية الأهل ورعايتهم وضمان أمثلهم، كان لابد للصليبيين الراحلين إلى فلسطين من القيام ببعض الترتيبات لإدارة ممتلكاتهم أثناء الغياب الطويل المرتقب في الشرق. لقد كان الصليبيون يتوقعون بشكل عام أن يظل غيابهم نحو ثلاث سنوات إذا عادوا من الحملة الصليبية. وفي مثل هذه الأحوال كان يعهد بمسئولية إدارة الممتلكات لأحد أعضاء العائلة، أو الجيران. أو أحد الأقباط الأقطاعيين (أي الأثرياء) إذا كان صاحب الأرض من كبار الأمراء، وربما كان الابن الأكبر، أو أحد إخوته هو المسئول عن إدارة الأملاك. وفي بعض الأحيان كان الأخ يتولى إدارة الممتلكات ورعاية الأسرة. وكان من الأمور الشائعة في أوروبا الغربية كلها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أن تتولى الزوجات، أو الأمهات، مسئولية إدارة الممتلكات ورعاية العائلة، ويبدو من بعض الوثائق أن بعض عائلات الصليبيين قد واجهت مشكلة عدم وجود أحد من أفراد العائلة يستطيع تحمل هذه المهمة على عاتقه، وكان الحل في هذه الحالة أن يعهد بالمسئولية إلى أحد الجيران، ولدينا مثال على ذلك، فقد عهد أحد الصليبيين الراحلين إلى فلسطين سنة ١١٠١م إلى أحد جيرانه بمسئولية الوصاية على أرضه وعلى ابنته، وقد تزوج هذا الجار من

ابنة الصليبي الراحل هي ما بعد . كما نجد بعض الصليبيين يفعل الشيء نفسه تقريباً بحيث يترك قلعته في يدي أحد أتباعه الإقطاعيين، وآخر يترك قلعته وابنته في رعاية واحد من فرسانه . ولما نعرف ما إذا كان هذان الصليبيان قد استعدا ما تركاه في رعاية الفرسان التابعين لهم أم لا .

هذه الصور المؤثرة في أوروبا ، التي أخرجت الحملات الصليبية ليست كل الحقيقة بطبيعة الحال ، ولكنها جزء حيوي من هذه الحقيقة ، فالعرب في الحرب بالنسبة إلى المعتدي ولمن وقع عليه العدوان على المساء . ولما هنا يصعد إدانة جانب أو الدفاع عن جانب آخر ، بل نريد أن نكشف عن عيشة الحرب وعن ثمنها الفادح الذي دفعته البشرية بشكل عام . ولكن أهمية تاريخ الحروب الصليبية هي كونها أطول الحروب البشرية على الإطلاق من ناحية ، وفي أن آثارها لاتزال تتحكم في حاضر طرفيها بشكل ما حتى الآن من ناحية أخرى .

ولأن التاريخ لا ينتهي إلى الماضي إلا من حيث موضوعه ، ولأنه يرتبط بالحاضر والمستقبل ، فإن قراءته يجب أن تحاول الكشف عن الحقائق قدر الإمكان . ومن ثم ، فإن الصور الباكية والحزينة على الجانب الآخر الذي خرجت منه قوات المعتدين تكشف عن أن الإنسان هو الخاسر حين تنشب الحرب في كل الأحوال . حقيقة أن الخاسر على الجانب الذي عانى العدوان كانت فادحة ، كما كانت الصورة قائمة مفزعة ، ولكن المشروع الصليبي كلف أوروبا كثيراً .

فهل يقرأ قارعو طبول الحرب في كل مكان وزمان تاريخ الإنسانية ؟

أوروبا والمسلمون.. التطور التاريخي لصورة الآخر *

 لم يكن الدين سبباً في الصراع بين البشر في أي زمان ومكان، بيد أنه كان دائماً المبرر والغطاء لأطماع الاقتصاد، وطموحات السياسة، ووحشية الحرب. ومن المثير أن هذه العوامل التي تتخذ من الدين غطاء لها قد تؤدي أحياناً إلى الاعتماد المتبادل، والتفاهم، بل والتقارب، حين تخلع عن نفسها رداء الدين، ويصدق هذا على تاريخ العلاقات بين أوروبا والعالم الإسلامي على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان، لقد كانت العلاقات بينهما نموذجاً للعلاقات بين الحضارات المتجاورة، حرباً وسلاماً، منافسة وتعاوناً، عداوة واعتماداً متبادلاً على الآخر. وهكذا شأن البشر جميعاً حين يتجاورون في كيانات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ولا يكون للدين في مثل هذه العلاقات، التي تمر بالحيوية والتفاعل، سوى دور المبرر والغطاء..

ولأن الحضارة العربية الإسلامية كانت تدور حول الإسلام، على حين كانت حضارة أوروبا العصور الوسطى تدور حول المسيحية في صيغتها الكاثوليكية، فإن الدين كان غطاءً ومبرراً لكثير من جوانب العلاقات بين الجانبين، وعلى الرغم من أن المسلمين والمسيحيين جميعاً يشتركون في بعض الممارسات الدينية التشابهة، ويقدمون المزارات المقدسة نفسها في فلسطين، ويجلسون أبطال قصص الكتاب المقدس أنفسهم الذين تحدث عنهم القرآن الكريم من الأنبياء والرسل السابقين على النبي محمد - عليه الصلاة والسلام - وعلى الرغم من أن القرآن الكريم

يتحدث باحترام شديد عن السيدة مريم العذراء، وعن السيد المسيح - عليه السلام - وعن المعجزات التي تمت على يده بإذن الله. فإن هناك حواراً جوهرياً بين الديانتين تشكل حواراً مائتة أمام أتباع كل من الإسلام والمسيحية في قول «الأخر»، ومن المثير أن هذه «التشابهات» الدينية بين المسلمين والمسيحيين الأوروبيين لم تصمد أمام «الاختلافات». كما كانت تستثير العداء بدلاً من أن تدعو إلى إخمادها. لقد كانت الحوار الحقيقية تتعلق برفض المسلمين لألوهية المسيح - عليه السلام -، والثالوث، وحادثة الصلب من ناحية. وعدم اعتراف المسيحية بالإسلام وبالنبي عليه الصلاة والسلام من ناحية أخرى.

لقد كان جهل أوروبا المسيحية بحقيقة الإسلام من أهم أسباب الصدام تاريخياً، لاسيما أن هذا الجهل كان مقترناً بالمصلحة والأطماع الاقتصادية والسياسية. لقد كان الإسلام بالنسبة لأوروبا العصور الوسطى «شيئاً بعيداً» عند ظهوره في القرن السابع الميلادي. حقيقة أن الإسلام ظهر في شبه الجزيرة العربية في الوقت الذي كان فيه سكان شمال أوروبا وغربها لايزالون على وثنيهم. وكانت جهود المبشرين لتصوير الإنجليز، مثلاً، لانزال بعيدة عن تحقيق هدفها. ولكن الفروق بين انتشار الإسلام في مناطق شرق المتوسط، ونشر المسيحية في شمال أوروبا وغربها كانت جسيمة ومذهلة. ويتمثل أوضح هذه الفروق في أن العرب قد حملوا الإسلام لتهشروه بين شعوب لها حضارات عريقة، وأعية بذاتها، لها أدبها المكتوبة، بل ولها دياناتها (ومنها المسيحية بطبيعة الحال)، وعلى الجانب الآخر، فإن المبشرين الذين جاءوا بالمسيحية إلى أقصى القرب والشمال الأوروبي حملوها إلى مجتمع أمي كان في حالة تلق واستقبال، ولم يكن قادراً على العطاء في مجال التطور الفكري. لقد أسهمت الشعوب العريقة التي دخلت الإسلام في الحضارة العربية الإسلامية بمرور ثاتها القديمة، ولكن الشعوب الجرمانية التي دخلت المسيحية، لم يكن لديها ما تقدمه. لقد كان الجزء الغربي «اللاتيني» من عالم البحر المتوسط بقايا شاحبة من التراث الكلاسيكي القديم، على حين كانت المناطق التي ضعها الإسلام تحت رايته، والناطقة بالفارسية واليونانية والسريانية وغيرها، أرقى ثقافة وأكثر «تقدمية» داخل مناطق نفوذها

المباشر، كما تسببت التأثيرات الهندية والصينية إلى عالم الإسلام بفضل الذين أسلموا من أبناء هذه المناطق.

ويتمثل الفرق الثاني هي أن لكل من الإسلام والمسيحية «كتاباً» مقدسه أتباع كل منهما، فالمسيحيون لديهم «الكتاب المقدس» «بقسميه»: العهد القديم والعهد الجديد»، والمسلمون لديهم القرآن الكريم يحمل كلمات الله التي نزل بها الوحي. بيد أن القارق هنا يتمثل في أن القرآن الكريم نزل بلغة «جديدة» فرضتها على العالم القديم «فقد كانت العربية التي نزل بها القرآن الكريم غير مسائدة في العالم القديم، ومن ثم كانت جديدة على أبناء الحضارات القديمة». أما الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية، فقد جعلت لغة أوروبا الرومانية القديمة «أي اللاتينية» إلى أمم جديدة لم تكن تعرفها، وهي الشعوب الجرمانية، التي اجتاحت هجراتها أوروبا وغيّرت من بنيتها السكانية فيما بين القرن الخامس والقرن الثامن الميلاديين.

وهكذا كانت البنية الأساسية لكل من الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية الكاثوليكية مختلفة بطبيعة الحال. وربما كان هذا هو السبب الأساسي في أن علاقة أوروبا الغربية بالمسلمين كانت في أدنى مستوياتها في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي «مع استثناء الوجود الإسلامي في الأندلس». فقد كان «البعد» و«الجهل» من أهم أسباب عدم التواصل أو التباعد بين الجانبين. فلم يكن هناك ما يساعد الأوروبيين في أقصى شمال أوروبا وغربها على معرفة الإسلام، أو المسلمين سواء في تراثهم القديم، أو في ديانتهم الجديدة، ولم يكن جوار المسلمين لهم في الأندلس يعني شيئاً في هذا الموقف. فقد ظل «البعد المعنوي» قائماً على الرغم من الجوار الجغرافي، كما بقي «الجهل» مطبقاً يعززه الخوف والحسد والعداء ضد هذا الجار «المختلف» في إسبانيا.

لقد كان وجود الإسلام يمثل أكبر مشكلة واجهت أوروبا في العصور الوسطى، وقد تجلّت هذه المشكلة على مستويات عدة، فعلى المستوى السياسي والعسكري استندعت هذه المشكلة التعامل الدبلوماسي، والاحتكاك العسكري الذي تصاعد في الفترة ما بين القرن الهجري الأول/ السابع الميلادي، والقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حتى تبلور في الحملات الصليبية التي جرّدها الغرب الكاثوليكي ضد

المنطقة العربية طواق قرنين من الزمان (المساح والمناخ الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين)، وعلى المستوى الثقافي والفكري، استندعت العمل على فهم السبب في انتشار الإسلام بالشكل الذي زرع الخوف في قلوب أبناء الغرب والشمال الأوروبي. وعلى المستوى النفسي (البراجماتي)، كان لابد من حل مشكلات التعايش مع العالم الإسلامي في عالم البحر المتوسط. وبحث إمكانات التبادل التجاري مع المسلمين من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فصاعداً.

بيد أن المشكلة الأساسية التي واجهت الغرب الأوروبي بشأن الإسلام كانت مشكلة معرفية. فقد كان الأوروبيون يجهلون تماماً «سر» وجود الإسلام: ما دوره الإلهي في التاريخ الإنساني؟ هل كان ظهور الإسلام من علامات نهاية العالم؟ أم أنه مرحلة في تطور الديانة المسيحية؟ هرطقة أم انشقاق عن المسيحية، أم ديانة جديدة؟ هل هو دين من عمل الإنسان، أم من وسوسة الشيطان؟ هل هو نظام فكري يستحق المعاملة باحترام؟ كانت تلك الأسئلة المضنية المربكة تهمسك بتلابيب العقل الأوروبي لتشكل معضلة تاريخية تستعصي على الحل. كانت تلك مشكلة معرفية تم المساس بها شيئاً هيناً من خارجها. ولم يكن من الممكن حل هذه المشكلة دون المعرفة اللغوية والأدبية. التي لم يكن من السهل آنذاك تحقيقها. ومن ناحية أخرى تفاقمّت مشكلة «الجهل» بالإسلام في أوروبا الكاثوليكية لأن أصحاب الفكر والمثقفين في أوروبا كانوا من الرهبان ورجال الكنيسة الكاثوليكية الذين غلب عليهم الانعياز. ووقعوا أسرى العداء ضد الإسلام والمسلمين، كما تملكثهم الرغبة القوية في «عدم المعرفة» خوفاً من أن يصيبهم «الدنس» إذا ما حاولوا «معرفة» شيء عن الإسلام أو المسلمين.

ومن ناحية أخرى، لم يكن هناك شيء في تراث أوروبا القديم يمكن أن يساعد أبنائها على معرفة الإسلام، أو فهمه. في تلك الفترة، لقد كان الإسلام، على عكس اليهودية، ديناً جديداً جاء بكتاب يحمل كلام الله بلغة غريبة لا يعرفها الأوروبيون. لقد كان ظاهرة جديدة في التاريخ الإنساني. ولم يعرف الأوروبيون عنه في تلك الفترة سوى تلك الدعاية الفزقة التي روجها رجال الكنيسة الكاثوليكية المتعصبون. وعلى المستوى الديني،

كان نجاح الإسلام متجسداً في وجوده القوي في عالم البحر المتوسط، وفي شبه الجزيرة الأيبيرية، الأندلس، وكان المسلمون بالنسبة لأوروبا آنذاك بمنزلة «الجار» القوي، القوي، الخفيف، كما كان يستشيرون دوافع الحسد والقلق في نفوس قادة المجتمعات الأوروبية في ذلك الزمان.

في القرون الأولى من تاريخ العلاقات الإسلامية - الأوروبية كان الجهل والعدا من أبرز خصائص الموقف الأوروبي من الإسلام والمسلمين. بيد أن هذا الموقف لم يكن ثابتاً في كل وقت، كما أنه لم يكن سائداً في نطاق جغرافي ثابت، فقد كان هناك قدر كبير من التفاوت في المواقف الأوروبية بحسب طبيعة الأماكن التي تعاملت مع المسلمين من ناحية، وبحسب درجة الوجود الإسلامي ومدى قربها أو بعدة من ناحية أخرى. فقد كان الإسلام والمسلمون مشكلة بحر متوسطة لا مشكلة أوروبية عامة في العصور الوسطى الباكورة، إذ كانت إيطاليا وصقلية، وجزر البحر المتوسط، وإسبانيا، هي التي جرت الاحتكاك الفعلي بالمسلمين وعانت من الغزو والحرب، ولكن شمال أوروبا وغربها كانا بريان في المسلمين عدوا من بين أعداء محتملين عدة، وعلى حين كانت المشكلة بالنسبة للمناطق البحر متوسطة مشكلة سياسية واقتصادية وعسكرية، كانت بالنسبة لمناطق الشمال والغرب الأوروبي مشكلة معرفية في المحل الأول، ولهذا نجد في كتابات هذه المناطق نغمة تشي بالبعد الجغرافي والمعنوي حين يكتبون عن المسلمين. ومن يقرأ كتاباتهم يملكه إحساس بأن هذه الكتابات عبارة عن نتاج وهمي لخيال شرير، ولم يكن هذا الموقف في حقيقته سوى حصار الجهل الذي تمت تغطيته باختراع الصورة الخيالية الشريرة للإسلام والمسلمين.

وعلى الجانب المسلم، لم تكن المشكلة المعرفية قائمة، أو لم تكن قائمة بهذا الحدة على الأقل، فلم يكن المسيح، أو هسث، أو المسيحية، أمورا يجهلها المسلمون، فقد خصص القرآن الكريم مساحة كبيرة للحديث عن السيدة مريم العذراء، وحملها وولادتها الإعجازية للسيد المسيح - عليه السلام - حتى ربهه الله. كما أن الوجود التاريخي للمسيحية في المناطق التي صارت مناطق إسلامية فيما بعد، وفر الكثير من المعلومات عن المسيحية ومذاهبها على أرض الواقع، فضلاً عن أن أعداداً كبيرة من

المسيحيين تحولوا إلى الإسلام، وكانوا يعرفون دينهم السابق بشكل جيد بطبيعة الحال، لقد كان المسلمون يعرفون الكثير عن المسيحية، ولكن إيمانهم بوحداية الله كان يعني إنكارهم للثالوث، والتجسد، والوهية المسيح.

ومثابحة أخرى لم ينفذ المسلمون التراث الثقافي والفكري للمناطق التي فتحوها، وإنما أقبلوا على ترجمة آثار هذا التراث مستعينين في عملية الترجمة الكبرى بعدد من العلماء المسيحيين. وعندما انتقلت عاصمة الدولة الإسلامية من المدينة المنورة في الحجاز، إلى دمشق في بلاد الشام، كان ذلك يعني الانتقال إلى وسط حضاري أكثر تأثراً بالتراث الهيلينستي الذي جمع بين الثقافة اليونانية القديمة وثقافات مصر والشام والعراق، لقد كانت البقعة التي نجحت حركة الفتوح الإسلامية في ضمها إلى دار الإسلام تتمحور بحول من التراث الفلسفي الذي ترجمه المترجمون السريان المسيحيون إلى العربية. كما تمت بترات مدرسة الإسكندرية، في الطب، والفلسفة، والرياضيات، وغيرها، أما في مشرق العالم المسلم، فقد كان تراث البلدان التي تحدث أهلها بالسريانية والفارسية، مثل الرها، ونصيبين، والمدائن وحشد بسابور، حيث ساد المسيحيون النساطرة، وأنطاكية «المونوفيزيتية»، من أهم الروافد الثقافية التي صبّت في المجرى العام للحضارة العربية الإسلامية. وكان هذا الأساس الذي قامت عليه البنية المعرفية الإسلامية بالمسيحية والمسيحيين في العالم السلم وخارج هذا العالم.

وهنا ينبغي أن نؤكد حقيقة مهمة للغاية في موضوعنا، ومؤداها أن صورة الأوربي «الفرنجي» في التراث العربي الإسلامي آنذاك كانت متوارية تماماً خلف ضبابية الغموض. فقد كان الغرب الأوربي «باستثناء إسبانيا وجنوب إيطاليا وجزر البحر المتوسط» بمقولة «منطقة سوداء مجهولة» من الناحية المعرفية. وعلى الرغم من أن المؤرخ هنري بيرييه نيه إلى انقسام عالم البحر المتوسط، فإنه أرجع هذا إلى الفتوحات الإسلامية، والحقيقة أن ما تسبب في هذا الانقسام والعزلة، التي عانتها أوروبا الغربية هي الفوضى الناجمة عن الغزوات الجرمانية، التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الخامس الميلادي «أي قبل ظهور الإسلام» ثم

الحروب الإقطاعية التي مزقت أوروبا حتى القرن الحادي عشر. وتحت الزعامة البابوية، كانت أوروبا الغربية والشمالية مجتمعًا متخلفًا متعصبًا ضد «الأخر» سواء كان هذا «الأخر» متمثلًا في الكنائس المسيحية غير الكاثوليكية، أو في الشعوب الأوروبية، التي كانت لا تزال على وشيئها في شمال أوروبا ووسطها وشرقها، أو المسلمين، والخلاصة أن المسلمين لم يشعروا بالحاجة إلى معرفة «الفرنجي»، ولم يعرفوه فعلاً بشكل حقيقي إلا من خلال الحملات الصليبية في القرن الحادي عشر.

هكذا، كانت صورة الآخر مشوشة، غامضة، ومضطربة لدى كل من المسلمين والأوروبيين، وكان هناك إحساس متبادل لدى كل منهما بالبعد المادي والغوي، سواء على المستوى الجغرافي، أو المستوى الثقافي. في القرون الثلاثة الأولى بعد ظهور الإسلام، وقد أدى هذا إلى سيادة تصورات وهمية عن «الأخر» لدى كل من الطرفين من ناحية، وإلى سيادة الأوهام الأيديولوجية عن انقسام النصف الغربي من كوكب الأرض إلى جزأين يفصل بينهما خط رفيع، عالم الإسلام، وعالم المسيحية، من ناحية أخرى، وعلى المستوى المعرفي تمت ترجمة هذه الصورة الوهمية المصطنعة إلى مجموعة من المفاهيم الغضائفة التي تتحدث عن ديانتين متعارضتين، وثقافتين مختلفتين، وحضارتين متصادمتين، وهي هذا السياق الأيديولوجي صارت «دار الإسلام» و«عالم المسيحية» مفهومين مجردين يحملان معنى ومغزى أوسع وأشمل من مجرد اسمين لديانتين مختلفتين.

ووجه الخطورة هنا أن أيًا من هذين المصطلحين لم يتحدد في ضوء الحقائق التاريخية المتغيرة، وإنما تم تحديده في ضوء النماذج غير القابلة للتغير مثل الدين واللغة، أو الميراث الثقافي. لقد كان الفقهاء وعلماء اللاهوت، لا المؤرخون، هم الذين طرحوا فكرة «الحدود» بين «دار الإسلام» و«عالم المسيحية»، ولذلك كانت كتب المؤرخين على الجانبين ترصد من الحقائق التاريخية المتغيرة ما يهدم هذه الفكرة الأيديولوجية من أساسها، لقد كشفت هذه الفكرة الأيديولوجية الوهمية عن «الحدود» بين الإسلام وأوروبا عن مرحلة باكورة من مراحل التطور التاريخي لصورة «الأخر» لدى كل من المسلمين والأوروبيين، وهي مرحلة يغشاها الغموض

والارتباك الناجم عن نقص «المعرفة» وغياب التجربة التاريخية، ولكن هذه المرحلة - على أي حال - كانت متوازية نسبياً إذا ما قورنت بالتطور الذي وصلت إليه صورة الآخر في عصر الحروب الصليبية.

وتلك قصة أخرى:

مضت قرونٌ خمسةٌ

مذ رحل «الخليفة الصغير» عن إسيانيه

ولم نزل أحقادنا الصغيره..

كما هيته..

ولم نزل عقلية العشيره

هي دعنا كما هي

حوارنا اليومي بالخناجر..

أفكارنا أشبه بالأظافر

مضت قرونٌ خمسةٌ

ولا تزال لفظة العروبه..

كزهرة حزينة في أنه..

كطفلة جائعة وعاريه

نصلبها على جدار الحقد والكراهيه..

«نزار قباني»

عن الشعر والحرب أغاني الحروب الصليبية *

في ظل انتشار الأمية في أوروبا أثناء القرون الوسطى، كانت الأغاني هي وسيلة مخاطبة الناس وحثهم على دعم الحروب الصليبية التي كانت تدور - كدأب أوروبا دائما - في بلاد بعيدة عنهم.

كان القرن الثاني عشر فترة زمنية فارقة في التاريخ الأوربي على عدة مستويات، فعلى المستويين السياسي والعسكري شهد نجاح الحركة الصليبية في إقامة كيان استيطاني على أرض المنطقة العربية في بدايته، وشهد هزيمة الجيوش الصليبية في حطين، ثم تحرير مدينة القدس في أواخره، وعلى المستوى الاقتصادي شهد بداية نمو البورجوازية الأوروبية ودورها في التجارة العالمية، فضلا عن نمو المدن في أوروبا نفسها. وعلى المستوى السكاني شهد زيادة في السكان، وارتقانا هيمستوياتهم الصحية والغذائية بصورة نسبية، كما شهد استعمار واستيطان مناطق جديدة في وسط أوروبا وشرقها. وعلى المستوى العلمي والثقافي شهد القرن الثاني عشر فترة مخاض ثقافي مهمة، فقد بدأ ظهور الجامعات، وإحياء الفكر الأرسطي، وبزوغ النزعة الفردية، وتأثير الفلسفة الإغريقية من خلال الترجمة العربية وشروحها، ومن ناحية أخرى، بدأت تتطور اللهجات واللفات المحلية التي كتب بها بعض الشعراء، وربما يكون هذا هو السبب في أن بعض المؤرخين أطلقوا على هذه الفترة اسم «نهضة القرن الثاني عشر».

ولا يعني هذا، بأي حال من الأحوال، أن معرفة القراءة والكتابة كانت

منتشرة بين الأوروبيين في تلك الفترة. بل إن العكس هو الصحيح تمامًا. فقد كانت الأمية سائدة في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وانحصرت معرفة القراءة والكتابة في نطاق فئة قليلة من رجال الكنيسة الكاثوليكية وأبناء الطبقة الحاكمة. ومن ناحية أخرى، كانت القراءة أوسع انتشاراً من الكتابة التي كانت أكثر صعوبة بطبيعة الحال. كما أن محدودية إنتاج النسخ من المخطوطات اليدوية أدت إلى الاعتماد على الرواية الشفوية، والتناقل الشفوي للمعرفة. وقد أدى هذا إلى أن تكون الأعمال المكتوبة محدودة في نطاق اللغة اللاتينية من جهة، وانحصار جمهورها في رجال الكنيسة الكاثوليكية ورجال البلاط المتعلمين من جهة أخرى.

في ظل هذه الظروف، كانت الأغاني وسيلة مهمة في مخاطبة جماهير الناس في أوروبا لا سيما فيما يتعلق بالحركة الصليبية التي كانت حدثاً هذا في تاريخ أوروبا منذ بداية القرن الثاني عشر. ومن المهم أن نشير إلى أن نهضة القرن الثاني عشر - كانت تغطي تقريباً الفترة التي شهدت الحملات الصليبية الأربع الأولى (١٠٩٦ - ١٢٠٢م) وهي تسمية تصدق جغرافياً على المنطقة التي كانت تضم الأراضي الفرنسية والألمانية إلى حد كبير. وأهم المؤلفات الأدبية التي كتبت باللغة المحلية في القرن الثاني عشر، سواء من حيث عددها أو من حيث عناصرها الأساسية وأساليبها الفنية، هي تلك التي كتبت بلهجات جنوب فرنسا وشمالها. ولا بد لمن يقرأ الأدب الفرنسي الذي أنتج في القرن الثاني عشر أن يرى للوهلة الأولى انعكاساً لبعض الجوانب المهمة لحركة التغير الفكري والاجتماعي، في أوروبا آنذاك.

وكانت أغاني الحروب الصليبية واحدة من تجليات نهضة القرن الثاني عشر من ناحية، ونتائج نقاهها للحروب الصليبية من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن مؤرخي الأدب اصططلحوا على تسمية هذه الأغاني باسم «أغاني الحروب الصليبية»، فإنها لم تكن نوعاً جديداً من أنواع الشعر العلماني، المكتوب باللغات المحلية، وإنما جاءت ضمن سياق الشعر المحلي في مناطق الغرب الأوروبي الذي كان يدغدغ مشاعر الزهو الكاذبة لدى النبلاء الإقطاعيين. ففي أغاني هذا النوع الشعري الذي كتب لتسلياة أبناء الأرستقراطية الافضاعية، كانت صورهم تبدو على النحو الذي يحبون

رؤية أنفسهم فيه. ومن المؤكد أن هذه الأغاني كانت متداولة شفويًا في غالب الأحوال، وهي تصور الإقطاعيين باعتبارهم زعماء المجتمع، وتصور الملك أو الإمبراطور بعيدًا، أو ضعيفًا وجلا، كما تصور رجال الكنيسة على أنهم مجرد مساعدين للنبلاء الإقطاعيين. وتصور الفلاحين في شكل قوة اجتماعية يمكن تجاهلها، فليس لهم من وظيفة سوى أن يكسوا ويكسحوا من أجل سادتهم وتحصدهم مجازر الحروب الإقطاعية.

من هذه الخلفية برزت «أغاني الحروب الصليبية» استجابة للحدث الأكبر في تاريخ أوروبا منذ نهاية القرن الحادي عشر حتى نهاية القرن الثالث عشر على أقل تقدير. ومنذ النصف الأول من القرن الثاني عشر بدأت أخبار الحملات الصليبية تظهر في الأغاني التي كتبت باللغات المحلية. ولكن الأغاني التي جعلت الحروب الصليبية موضوعها الوحيد قليلة للغاية فيما بقي من هذه الأغاني. يبدو أن هناك كثرة من الأغاني التي تلعب فيها الحملة الصليبية دورًا هامًا، وربما يكون هذا الدور واحدًا من موضوعات الأغنية. وربما تستخدم «الحملة الصليبية» في الأغنية باعتبارها قصة مجازية، وربما تكون الأغنية تطورًا لفكرة وردت في أغنية أخرى. ومن المهم أن نلاحظ أن ما بقي من «أغاني الحروب الصليبية» عدد قليل نسبيًا، إذ لم يصلنا سوى مائة وست أغاني كتبت باللغة الأوكسيتانية (أي اللغة الأدبية بجنوب فرنسا آنذاك)، وحوالي أربعين أغنية باللغة الفرنسية الشمالية، وثلاثين باللغة الألمانية وأغنية واحدة بالإسبانية، وأغنتين باللغة الإيطالية.

ومن المهم أن نلاحظ أن العدد الأكبر من هذه الأغاني قد ضاع بمرور الزمن، لأن أغليتها كانت في أصلها قد نُظمت باللهجات المحلية شفاهًا، وكان يتم تداولها شفهيًا وضاعت بعد أن تلاشى الاهتمام بالحروب الصليبية في الشرق بعد سقوط عكا في أيدي القوات المصرية والشامية والعراقية بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون سنة ١٢٩١م ميلادية. ومن المرجح أيضًا ضياع نصوص عدد آخر من الأغاني التي كانت مكتوبة، وربما نستنتج من هذا العدد القليل من «أغاني الحروب الصليبية» الباقية أن غالبية هذه الأغاني لم تكتب أصلاً لأن جمهورها كانوا من الأميين. ومن ناحية أخرى، فإن أغلبية النصوص التي وصلتنا كانت من تأليف

شعراء معروفين، ومن ثم لم تلق مصير «الأغاني الشعبية» التي كانت شفاهية ومجهولة المؤلف في آن، ولم تحظ بالتدوين، مما جعل معظمها يتدنس بعد فشل المشروع الصليبي في المنطقة العربية.

هذه التمازج الياقوتية من «أغاني الحروب الصليبية» تكشف عن رؤية الناس من أبناء الطبقة الأرستقراطية في مجتمعات أوروبا القرنين الثاني عشر والثالث عشر لهذه الحروب وأحداثها. كما تكشف عن اتجاهاتهم ومواقفهم. ومدى تفاعلهم مع الحملات الصليبية المختلفة. ومن ناحية أخرى، تكشف هذه الأغاني عن نوعية خطاب الدعاية والتحريض على الانضمام للحملات الصليبية المتوجهة نحو الأراضي المقدسة. وهي بعض الأحيان نجد قدرًا مدهشًا من التوافق بين بعض ما ورد في «أغاني الحروب الصليبية». وما جاء في كتابات المؤرخين المعاصرين من الأوروبيين الذين كتبوا عن الحملات الصليبية.

لقد وضع الشعراء الذين كتبوا هذه الأغاني موضوع الحملات الصليبية، صراحة أو ضمناً، في تنويع كبيرة من الأشكال الشعرية التي كانت سائدة في أوروبا في ذلك الحين. فقد ورد موضوع الحملات الصليبية في أغاني السيرفنتس Sirventes (وهي أغانٍ توضع نقاطاً سياسية، أو أخلاقية، أو شخصية) كما ظهر هذا الموضوع في الأغاني المعروفة باسم أغاني الرعاة Pastorela (وهي نوعية من الأغاني تتحدث عن غادة جميلة تنمي حبيبها الغائب).

كذلك ورد موضوع الحروب الصليبية في الأغاني التي تتحدث عن البلاط، وغرامياته. وهي المراثي التي تتحدث عن الأبطال الذين سقطوا في الحرب. وهي أغاني المديح، أو الجدل. وهو هذا وذلك وردت الحروب الصليبية في أغاني التروبادور الشهيرة. ويعني هذا، في التحليل الأخير، أن الشعراء الذين كتبوا «أغاني الحروب الصليبية» لم يبتكروا نوعاً شعرياً جديداً لهذا الموضوع. وإنما وضعوه في الأنواع الشعرية التي كانت قائمة بالفعل.

من ناحية أخرى، لم يبق من الأغاني التي تتحدث عن الحملة الصليبية الأولى سوى النشودة الطلاكية Le chanson d'Antioche التي كتبت باللغة الفرنسية. كما كثرت نسخ منها باللغة الأوكسيتانية. ويرجع الفضل

الأساسي في انتشارها في العشريين الجوالين الذين كانوا ينشدونها على مسامع الجماهير الأميين بمصاحبة آلاتهم الموسيقية، وتحكي هذه الأغنية الملحمية التي تقع في عدة مئات من الأبيات قصة حصار الصليبيين لأنطاكية في أثناء أحداث الحملة الصليبية الأولى التي جرت في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر، وقد حولت «أنشودة أنطاكية» القصة التاريخية التي جرت أحداثها حول أنطاكية. وهي داخلها إلى نوع من الملحمة الأسطورية التي تحكي عن بطولات خارقة، وأدوار هائلة للقديسين لمساندة الصليبيين أثناء معاناتهم في أنطاكية، وكانت الجماهير تستمتع بالإنصات إلى الرواة الذين ينشدون أبيات هذه الأغنية الملحمية التي بلورت انتصارات الحملة الصليبية الأولى بطريقة أجيوها، ومن الواضح أن هذه الأغنية الملحمية قد راجت في أنحاء فرنسا بدل ذلك العدد الكبير من النسخ الذي تم العثور عليها من هذه الأنشودة.

أما الحملة الصليبية الثانية، التي جردها الغرب الأوربي رداً على نجاح عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود في استرداد الرها من الصليبيين سنة ١١٤٤م، فقد كانت موضوعاً لعدد من الأغاني لم يبق منها سوى أغنية واحدة باللغة الفرنسية الشمالية، وعشر أغاني أخرى باللغة الأوكسيتانية. وقد كان على رأس الحملة الصليبية الثانية اثنان من رؤوس أوروبا المتوجة، لويس السابع ملك فرنسا والإمبراطور الألماني كونراد الثالث الذي هزمه الأتراك السلاجقة ومزقوا جيشه.

وكان الملك الفرنسي لويس السابع قد خرج في حملته الصليبية، ومعه زوجته إليانور الأكويتانية، في الثاني عشر من يونيو ١١٤٧م. وعلى الرغم من الفشل الذي حاق بحملة لويس على المستوى العسكري والشخصي (فقد أحببت زوجته واحداً من ضباطه وانتهى الأمر بالطلاق) فإن أغاني الحروب الصليبية الباقية عن هذه الحملة تكشف لنا نوعية خطاب الدعاية الصليبية آنذاك:

ضاعت الرها وعلينكم إنقاذها

فما الذي يخشاه المسيحيون

هالكنايس نهبت وحل بها الدمار

ولم يعد هناك أحد يضحى للرب

تدبروا أيها الفرسان وفكروا

يا من بيدكم السلاح

قدموا أجسادكم هبة للذي

هذه الأغنية التي تساءلت عن سوف يصنع لويس السابع في حملته الصليبية تدخل في صلب الدعوة الصليبية، فإنها تستحث النبلاء على أخذ شارة الصليب، والتشبه بالملك لويس السابع الذي هجر مملكته، وتخلص عن مظاهر العز والرفاهية من أجل المسيح الذي رضى نفسه بالصلب من أجل المسيحيين. وتحدث الأغنية عن الانتقام من «أعداء السرب» ونقول إن الفرندوس والجحيم موجودان، وإن على المرء أن يختار فيما بينهما، ثم تقول إن الرب قد حدد موعد اللقاء في الزها حيث سيففر خطايا أولئك الذين يحاربون «أعداء الرب»:

إنه يدهوكم الآن لأن الكتمانين

وأتباع زلكي الأشرار

قد مارسوا الكثير من الحيل الشريرة ضد

وعليكم أن تكافئوهم الآن بما يستحقون

ولسنا هنا بصدد الرصد الزمني التابعي لأغاني الحروب الصليبية وفقاً للمجرى التاريخي للحملات الصليبية نفسها، ولكننا سنوضح ما تحمله هذه الأغاني من قيم وأفكار واتجاهات.

لقد كان هناك عدد من الشعراء الذين كتبوا أغاني الحروب الصليبية من بين قادة الحملات الصليبية، مثل فيبو الرابع أمير شمباني، وفولكويه أسقف تولوز، ونبلاء بارزون، وعلاوة على ذلك كان كثير من الشعراء الذين وصلت أغانيهم بنعمون برعاية كبار الصليبيين وحمايتهم. ولذلك كان من بين موضوع أغاني الحروب الصليبية الإشارة إلى كرم هؤلاء الصليبيين الذين يقدمون الرعاية ومالئهم الحرية.

وكان الشعراء الصليبيون وريعاتهم على صلة بالأحداث، بيد أن هناك أسباباً أخرى للدور الذي لعبه الصليبيون في شعر البلاط آنذاك. ولا عجب في أن هذا النوع الشعري يبالغ في مدح القيم والفضائل التي كانت الأرسنقراطية الأوروبية تزعم أنها تتحلل بها، ويشعر أنها ذاتها تتميزهم عن أبناء الطبقات الأخرى. وهنا نجد أن أغلبية الشعراء من

هذا النوع يعبرون عن الحملة الصليبية بمصطلحات تعبر عن العلاقات
الإقطاعية بقيمتها وفضائلها المزعومة وأهمها الواجبات الإقطاعية التي
تحتم على الفارس مساعدة سيده ضد هجوم العدو، فالأرض المقدسة
تُصور باعتبارها أملاك الرب التي افتحصها الناهييون، ومن ثم يجب
على أتباعه أن يبذلوا جهدهم لإعادتهم إليه. فإن لم يفعلوا فإنهم بذلك
لا يقومون بواجباتهم الإقطاعية.

وتقول أغنية فرنسية صليبية:

إنك لمحطوط حقاً أيها الفارس

لأن الرب دعاك لمساعدته

ضد الأتراك والمسلمين

الذين ارتكبوا ضدك مثل هذه الفظائع

هاستولوا على أملاكه دون وجه حق

وعلياً أن نأسي لهذا حقاً

لأن هناك للمرة الأولى

تمت عبادة الرب وتم الاعتراف بيوبيته

وهنا نجد الأغنية تدور في مصطلحات تتحدث عن الواجبات الإقطاعية،
فتصور الرب سيدياً إقطاعياً، والفرسان في صورة من يدينون له بنوع من
الحماية التي يدينون بها لسيادتهم الإقطاعيين.

وفي عدد من الأغاني الحروب الصليبية يتم تصوير الحملة الصليبية
باعتبارها الفرصة السانحة للفرسان والبارونات لإظهار أنهم يتمتعون
بالخصال التي تميز طبقتهم الأرستقراطية ويمتازون فيها:

أيها الرب، لقد كنا زمناً طويلاً

شجعاناً فيما لا نفع فيه

وسنرى الآن من سيكون شجاعاً بحق

سنذهب الآن للانتقام من العار الشائن

الذي يوجب على كل امرئ أن يكون أسفاً يملؤه الأسى

لأنه في زماننا ضاعت الأرض المقدسة

التي عانى فيها الرب العذاب من أجلنا

فإذا ما سمعنا الآن لأعدائنا الفائزين بالبقاء هناك

سنكون حياتنا عازًا إلى الأبد .

أغاني الفرسان

لقد كان على طبقة الفرسان في أوروبا العصور الوسطى واجب أخلاقي يتمثل في تجنب الفار والتسكع دونما عمل. والتعطي بالشجاعة التي كانت من جوهر الأخلاق الفروسية، ومن ثم نجد هذه الأغاني تخاطبهم غالبًا بكلمات مثل: «أيها الفارس» أو «سيدي» أو «البارون» وقد وُثرت الأيديولوجية الصليبية بناء شعريًا مكتملاً تتجلى فيه الوظائف الأساسية للبلاغة كما فهمها شعراء العصور الوسطى الأوروبيون: وهما المديح واللموم، فالمديح من نصيب الذين لبوا الدعوة الصليبية، أما الذين صموا أذانهم عنها فقد حق عليهم اللوم:

كل الجناء سوف يبقون

أولئك الذين لا يحيون الرب أو الفضيلة

أو الحب أو الجدارة

وكل منهم يقول:

ولكن ماذا عن زوجتي؟

لن أترك أصدقائي بأي ثمن

مثل هؤلاء سقطوا في درب التفكير الأخرق

هلا صديق حقا سوى

ذلك الذي ضلّ من أجلنا

لقد كانت الحروب الصليبية في عيونهم محرك الالتزام الأخلاقي. كما كانت المعيار الاجتماعي الذي يتفق الجميع عليه، فهي بعض الأغاني تكون المشاركة في الحملة الصليبية مؤشرا على الحياة النزيهة أخلاقيا ووسيلة لتجنب الشر. كما تراها بعض الأغاني الأخرى ردًا على تضحية المسيح:

أيها البارونات

إن يسوع الذي وُضع على الصليب لإنقاذ الشعب المسيحي

يدعونا جميعا لكي نذهب

ونستعيد الأرض المقدسة

التي جاء إليها لكي يموت حبًا لنا .

وبعد انتصار المسلمين على الصليبيين في معركة حطين بقيادة الناصر

صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٨٧م كتب شاعر باخاري (من ألمانيا) يقول إن حاجة الأرض المقدسة للمساعدة قد باتت ملحة أكثر من أي وقت آخر. ويرد على أولئك «الحققي» الذين يقولون: لماذا لا يعتني بها الرب دون مساعدتنا؟

إن الإجابة تكمن في تضحية المسيح التي لم تكن يدافع الضرورة وإنما تحمل المعاناة على الصليب يدافع من الشفقة على المسيحيين في معنتهم. وعلى ذلك فإن الحملة الصليبية يجب أن تكون أيضا يدافع من الشفقة على صليب المسيح وضريحه ويدافع من الحب له. وهنا يساوي الشارع بين الفعل الصليبي والخلص الذي يمنحه المسيح للخطاة.

لقد كانت فكرة أن الحملة الصليبية عمل من أعمال الحب جزءًا من التدين الحقيقي في ذلك الزمان. وهنا نجد أنفسنا أمام نمط آخر من «أغاني الحروب الصليبية» ربط بين الحملات الصليبية والحب الديني وليس الحب الديني / الكنسي. وقد انتقلت عناصر أغاني الحب إلى «أغاني الحروب الصليبية»، فهي أغاني الحب في العصور الوسطى كان الشاعر يتعمد شخصية عاشق يحب دون أمل، وقد عبرت أغاني التروبادور وأغاني المينساير الألمانية وأغاني الترويهير الفرنسية عن الشوق والتوتر الذي لا ينتهي، والفرق هو الحبيبة «البعيدة» ذات المكانة الراقية التي تحول دون الوصول إليها عقبات وعقبات. وكان من السهل نقل هذه العناصر إلى «أغاني الحروب الصليبية»، فالشوق والتوتر الذي لا ينتهي صار شوقًا إلى القيام بالحملة الصليبية، والحب هنا تحول إلى حب المسيح والأرض المقدسة.

وغالبًا ما كان الشعراء يربطون بين فكرة الحملة الصليبية وفكرة الحب البشري باتخاذ لغة المواقف التقليدية في أغاني الحب. وقد وصلتنا قصيدة واحدة عن الحملة الصليبية الثانية تقوم بهذا الربط. ولكن مع نهاية القرن الثاني عشر صار ذلك الربط ممارسة شائعة في «أغاني الحروب الصليبية». وهناك «أغاني» ترى الأمور من وجهة نظر المرأة التي تركها الصليبي وراءه، إلا تحكي الأغنية عن أن شابة جميلة، ابنة سيد إحدى القلاع، كانت تتوقع أن تجلب لها الطبيعة في فصل الربيع المسرة والبهجة، ولكنها بكّت:

وخارجت منها تهيدة تثير القلب
قالت: يا يسوع يا ملك العالم
إن حزني الكبير يتعاضم بسببك
لأن الخزي الذي ارتكب ضدك
يسبب لي غمًا كبيرًا
إن أفضل الرجال هي هذا العالم
راجل هي خدمتك
ولكن هذا ما يسرك
معلك يرذل حبيبي
الوسيم النبيل، الجدير والقوي
ولم يبق لي غير ووطني المؤسفة
وشوقي المهرج ودموعي
أواء، كما كان الملك لويس قاسيًا
عندما أصدر أوامره بالتجمع
وأصدر مراسيمه التي
دخل الأسى من خلالها إلى قلبي

هكذا جعل الشاعر الملك لويس المابع والحملة الصليبية الثانية تلعب دور «المذلول» في هذه الأغنية الصليبية، وترتبط بين ضياع الأماكن المقدسة والحب الضائع. وهناك كثير من الأمثلة على هذا النوع من «أغاني الحروب الصليبية» يرجع تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر وإلى القرن الثالث عشر، وهو يتوازى مع بزوغ النزعة العلمانية في الأدب الأوربي بشكل عام. وقد كانت تلك الإزهاصات العلمانية في الأدب الأوربي بمنزلة الخلفية الأساسية التي قامت عليها حركة إحياء الفكر الأرسططي، ثم نشأة الجامعات، وظهور الفلاسفة الرشديين اللاتين، ثم حركة النهضة الأوربية في وقت لاحق.

وهناك موضوع مشترك آخر بين المثال الديني والمثال الدنيوي في «أغاني الحروب الصليبية» ظهر بوضوح في القرن الثالث عشر. وهو موضوع «الموت من أجل الحب»، وهي عبارة تحمل معنيين: المعنى الأول التقليدي «الموت كعسير الفؤاد»، الذي تعانیه المرأة بسبب موت حبيبها

المسافر في حملة صليبية، والمعنى الثاني الجديد هو أنه مات حباً في الحرب. وبهذا يكون موتها موازياً لموت حبيبها. وفي هذا الموت سيقوم كلاهما برحلة إلى الرب.

وتقول إحدى الأغاني الصليبية:

إن المرأة التي ترسل زوجها الحبيب

في مثل هذه الرحلة

بكامل إرادتها

على أن تعيش في الوطن عيشة فاضلة

يشهد الجميع بها

تكون قد اشترت نصف ثوابه بهذا

لأنها سوف تصلي هنا

من أجلهما سوياً

وهو سوف يذهب ويحارب هناك

من أجلهما سوياً

هكذا تكشف «أغاني الحروب الصليبية» عن النظام الأخلاقي والقيمي، والتطلعات الاجتماعية، ومفهوم الاستقامة الدينية، فضلاً عن جانب من الأعراف والتقاليد الأدبية في أوروبا القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ومن ناحية أخرى تكشف هذه الأغاني عن نوعية الجمهور الذي كانت تخاطبه، فقد أنتجت هذه الأغاني من أجل الطبقة الأرستقراطية ودوائر البلاط الأرستقراطي. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الأغاني كانت موجهة للجمهور نفسه الذي كانت البابوية توجه نحوه دعايتها للمشاركة في الحملات الصليبية.

وهو ما يعني أن «العامّة» لم يكونوا هم جمهور «أغاني الحروب الصليبية» التي بقيت خصوصها، والتي كان بعض مؤلفيها من قادة الحملات الصليبية كما سبق القول، كما أنهم كانوا - بالضرورة - من أبناء الطبقة الأرستقراطية نفسها. ولكن «العامّة» الذين تجاهلتهم هذه الأغاني، مثلما تجاهلتهم خطبة البابا أوربان الثاني وهو يدعو للحملة الصليبية الأولى سنة ١٠٩٥م، كانت لهم إسهاماتهم في «أغاني الحروب الصليبية» مثلما كانت لهم إسهاماتهم في تاريخ الحركة الصليبية نفسها.

وعلى الرغم من أن الزمن لم يحفظ لنا نصوص الأغاني التي كان الشعراء يتشدقونها في تجمعات العامة، فإن نصوص بعض الأغاني الملحمية مثل أنشودة أنطاكية حملت الكثير من الإشارات الدالة على نظام قيمي مختلف عن ذلك الذي كان سائداً داخل أسوار القصور الملكية والحصون والقلع الأرستقراطية.

ومن ناحية أخرى، فإن هناك الكثير مما تحمله «أغاني الحروب الصليبية» من دلالات وأهم هذه المضامين التي تحملها هذه الأغاني تمثل هي رؤية الذين كتبوها للأخر، أي المسلمين الذين واجهوهم في ميادين القتال... بيد أن هذه قصة أخرى.



التتار والعالم العربي، الوجه الآخر.

افتقر ذكر التتار في التاريخ، غالباً، بالحرب والغزو، ولكن هناك جانباً مختلفاً عن الحرب والغزو اللذين سيطرتا أخبارهما على صفحات كتب المؤرخين والمعاصرين، وسنحاول التركيز على جوانب العلاقات الإيجابية على المستوى السكاني والاجتماعي والثقافي بين العالم العربي والتتار.

على الرغم من أن دولة مغول القفجاق (القبيلة الذهبية) حول نهر الفولجا جنوب روسيا، قد سبقت مغول فارس في اعتناق الإسلام منذ عهد بركة خان، فإن التتار في فارس قد دخلوا الإسلام أيضاً بعد اعتناق قازان (غازان) الإسلام في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي. كان إسلام «بركة خان»، زعيم القبيلة الذهبية فرصة لبناء نوع من العلاقات مع المنطقة العربية، فقد رأى السلطان الظاهر ركن الدين بيبرس البندقداري (وهو من مغول القفجاق أيضاً) في هذه المملكة المغولية حليفاً مهماً ضد هولاكو وأتباعه ممن كانوا لا يزالون على الوثنية، وقد توترت العلاقات بين بركة خان (كبير سلالة جنكيز خان آنذاك) وهولاكو، و تراشق الاثنان بالاتهامات، كان هولاكو غاضباً لأن بركة خان اعتنق الإسلام على حين كان بركة خان حانقاً على هولاكو؛ لأنه دمر جميع مدن المسلمين وقضى على أسر ملوك الإسلام جميعهم، ولم يميز بين الصديق والعدو وأعدم الخليفة، من دون مشورة كبار الأسرة، ثم تطورت الأمور بين الجانبين إلى مستوى الحرب الفعلية.

وقد أدى هذا الموقف إلى تقارب بركة خان مع السلطان الظاهر ركن الدين بيبرس المؤسس الفعلي لدولة سلاطين المماليك في مصر . وقد كان الطرفان حريصين على هذا التقارب لمواجهة العدو المشترك المتمثل في مغول فارس .

في خضم أهوال الحرب بدأت العلاقات الإنسانية تحضر طريقها بين الجانبين ، وقد ذكرت المصادر التاريخية في حوادث العام ٦٦٠ هـ / ١٢٦٢م قدوم هجرة محدودة من التتار على حدود بلاد الشام ، فأمر بيبرس بإكرامهم وإرسالهم إلى مصر ، وقابلهم بنفسه . وكانوا حوالى مائتي فارس ومعهم أولادهم ونسأؤهم . وسكنوا بأرض اللوق في القاهرة . وجعل بيبرس أكابرهم من أمراء دولته . ثم ضم الباقيين إلى فرقة المماليك البحرية . واعتنقوا الإسلام . ويبدو أن معاملة بيبرس الكريمية لهم قد أغرت مزيداً من التتار على القدوم إلى مصر ، ففي السنة التالية جاء من التتار أكثر من ألف وثلاثمائة فارس سكنوا أيضاً في اللوق .

ووصل رسولان من بركة خان وهما جلال الدين بن قاضي دوقات ، وعمر الدين التركماني بحملان رسالة ودية إلى بيبرس الذي رد رداً جميلاً ، وأرسل إلى بركة خان رسالة مصحوبة بهدية فاخرة ، وأعلن موافقته على ما جاء في رسالة بركة خان . وقد قابل بركة خان رسول بيبرس وأعجبه رسالة بيبرس .

ومن ناحية أخرى أمر بيبرس بالدعاء للخان التتاري على منابر القاهرة والقدس والحرمين الشريفين بمكة المكرمة والمدينة المنورة . كما تزوج بيبرس من ابنة بركة خان توطيداً لهذه العلاقات .

وعلى مستوى آخر تمثلت العلاقات الدينية بين العالم العربي ودولة مغول القفجاق في وجود عدد من الفقهاء المسلمين في بلاد بركة خان . وقد كان عنده صوفي من أهل القيوم اسمه « الشيخ أحمد المصري » . و... له عنده حرمة كهيبة... . وعند كل أمير من أمرائه مؤذن وإمام ، ولكل « خاتون ، مؤذن وإمام ، وللصفار مكاتب يتعلمون فيها القرآن الكريم .

وفي سنة ٦٧٠ هـ وصلت رسالة على أيدي رسول بركة خان ، زعيم القفجاق... . وكان مضمون الرسالة على أيدي رسول بركة . مكتوباً بجميع ما استولى

عليه هلاوون (هولاكو) مما كان في أيدي المسلمين من قبل، يكون في ملك السلطان الملك الظاهر، وأن يساعدكم على قلع آثار بيت هلاوون- فأحسن السلطان لهم الجواب في ذلك ووعدهم ببلوغ المقصود..

وتولى الحكم بعده ابنه السلطان الملك السعيد ناصر الدين بركة خان، وهو ابنه الذي أنجب من ابنة بركة خان، زعيم المغول القفجاق. وقد أعطاه نفس اسم جده لأنه تيمناً بهذا الجد.

وكان عمر الابن سبعة عشر عاماً، ودخل دمشق في شهر ذي الحجة من السنة نفسها وصحبته والدته بنت بركة خان. ولكن السلطان الصبي لم يكن على شاكلة أبيه، وبعد تطورات خلق نفسه من الحكم.

وتولى الحكم السلطان الملك المنصور سيف الدين قلاوون الألفي الصالح النجمي العلائي.. ويرجع أصله - مثل ملفه وكن الدين بيبرس - إلى مغول القفجاق، وهم الذين سبقوا الإشارة إليهم، وعندما تولى الحكم كانت علاقاتهم بدولة سلاطين المماليك ممتازة بسبب التحالف والمصاهرة بين بيبرس وبركة خان، وربما يكون من الأمور ذات الدلالة والأهمية أن بيبرس وقلاوون كانا من القبيلة الذهبية، وأن زوجة بيبرس وأم ابنه السلطان السعيد بركة خان هي ابنة خان هذه المملكة المغولية. على أي حال، فإن السلطان المنصور قلاوون ورث سياسة سلفه بيبرس، وكان عليه مواجهة تثار فارس، الذين انتهزوا فرصة الاضطراب الذي أعقب وفاة بيبرس ومتعصب البداية التي واجهت قلاوون، وبدأوا شن هجماتهم على المناطق الخاضعة لحكم دولة سلاطين المماليك، ثم مات أبقا بن هولاكو، وأخذت العلاقات مع التتار اتجاهها آخر - لم يستمر طويلاً بعد أن اعتنق تكودار هولاكو الدين الإسلامي، إذ تولى هذا الرجل حكم فارس وسمى نفسه «أحمد آغا سلطان بن هولاكو».

وقد أكرم السلطان المنصور قلاوون رسل الخان التتري، وخرجوا من القاهرة سرّاً كما دخلوها سرّاً، على أي حال، كان أحمد تكودار قد اعتنق الإسلام قبل ولاية العرش. وقد أرسل إلى فقهاء بغداد رسائل تحمل هذا المعنى.

بيد أن مشكلات وراثية العرش في مملكة مغول فارس كانت سبباً في تطور الأمور على النحو الذي أدى إلى خروج أرغون بن أبقا، الذي كان

أيوه قد عهد إليه ولاية العرش، ضد عمه أحمد تكودار في خراسان. وعلى الرغم من هزيمة أرغون وسقوطه أسيرًا في يدي عمه الذي ... عاد طاليًا تبريز، فحضرت زوجة أرغون ووالدته، وخواتين كثيرة من السطات الثلاثي الهن الحق في الدخول على الملك والسؤال في العفو عن أرغون وإطلاق سبيله والاقتصار به على خراسان كما كان...، على حد تغيير المؤرخ بيبرس الدوادار. ولكن التتار في فارس - أو كبارهم بالأحرى - كانوا قد حققوا على الخان أحمد سلطان تكودار عندما رفض إطلاق سراح أرغون، قبل تدخل قريباته من الخواتين، وقبض على عدد من كبار التتار في فارس، والزمهم اعتناق الدين الإسلامي. وقد ساروا جميعًا وأطلقوا سراح أرغون من سجنه، وطردوا أحمد تكودار وقتلوه. وأعلى أرغون بن أيضا عرش المملكة، في الوقت الذي كانت فيه رسل الملك المقتول أحمد تكودار قد وصلت إلى القاهرة تحمل رسالة ثانية منه إلى السلطان المنصور قلاوون، ولكن السفارة جاءت بعد فوات الأوان.

على الرغم من أن أرغون أبدل بهذا جهدًا كبيرًا لمحاربة الإسلام في أيلخانة التتار في فارس، الدرجة أنه عين اليهودي «سعد الدولة» وزيرًا له، فإن فترة حكمه كانت بمنزلة انقطاع مؤقت في عملية تحول بطيء، وأكد للتتار من حياة الرعي إلى ثقافة الحضرة، ومن البوذية إلى الإسلام، كما أن أعدادًا متزايدة من التتار أخذوا يدخلون في نسج الحياة الاجتماعية في العراق وإيران، واستوعبتهم الثقافة العربية الإسلامية.

وفي الوقت الذي كان فيه سفراء أحمد تكودار في القاهرة يتلقون نية موت سلطانهم من السلطان المنصور قلاوون، جاءت سفارة من مقول الففجاق من «ندان مشكو بن طوغان بن دوشي بن جنكيز خان» ملك الففجاق تقول إنه أسلم... ويريد أن يفتح نعتًا من نعت أهل الإسلام، ويجهز له علم خليفتي وعلم يقاتل بهما أعداء الدين... وقد أكرم السلطان المملوكي الرسل، وأمر بسفرهم إلى الحجاز ومن هناك سافروا إلى بلادهم ومعهم ما طلبوه.

هذه إشارة أخرى مهمة على أن التتار الففجاق كانوا أكثر اقترابًا من العالم المسلم على الرغم من بعدهم الجغرافي نسبيًا، كما أنها إشارة

ذات دلالة مهمة على أن الحرب والغزو قد أفسحاً مكانهما للعلاقات السلمية، وتخلياً عن مكانهما للتواصل الإنساني بين أعداء الأُمَم الذين صاروا أبناء حضارة واحدة قوامها الإسلام. وإذا كانت الاتصالات المملوكية - القفجاقية تعد إرهابيات تنبئ عما حدث في وقت لاحق، فإن لنا أن نلمس تلك العلاقات الإنسانية الإيجابية التي اختفت خلف قمع السلاخ أو كادت، إذ كان الإسلام وحضارته يجتنبان محاربي الأُمَم الأشداء الذين قضوا على الخلافة العباسية وبثوا الرعب في أوصال كل من تعامل معهم، فتحولوا إلى أبناء ثقافة حضارية بنامة، ودخلوا في التسبيح العام للحضارة الإسلامية وصاروا من أشد المدافعين عنها.

ويبدو أن هذا الملك المغمولى كان قد سئم مسئوليات الحكم فتخطى عن العرش لابن أخيه «تلايف» بن منكوتمر، بعد حكم استمر حوالي خمس سنين. وكان السلطان المنصور قلاوون قد جهز هدية إلى هذا الحاكم وأرسل مبعوثاً من المال لعمارة مسجد جامع بالقرم، واشترط أن تكتب على الجامع ألقاب السلطان قلاوون. هكذا كانت العلاقات تزداد توطئاً بين سلطنة المماليك في مصر والشام من ناحية وبين التتار القفجاق من ناحية أخرى على مر الأيام.

كانت ولاية غازان (غازان) نقطة تحول مهمة في تاريخ التتار في فارس؛ فقد اعتنق هذا الحاكم الإسلام في أثناء ولايته على إقليم خراسان. وتذكر الروايات التاريخية أنه أسلم بتأثير من الأمير نوروز الذي كان زوج عمته ومربية أيضاً. وعلى أي حال كان اعتناق غازان الدين الإسلامي منعطفاً مهماً في تاريخ العلاقات بين التتار والمنطقة العربية على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي. ففي نهاية العام ٦٩٤هـ - ١٢٩٥م اعتلى عرش الإيلخانية، وهو في الرابعة والعشرين من عمره، وكان أول مرسوم أصدره ينص على أن الإسلام هو الدين الرسمي لدولة مغول فارس. وأن الشريعة الإسلامية هي أساس نظام الدولة. هكذا كان لابد للتتار الذين يحكمون بلاداً مسلمة أن يعتنقوا الدين الإسلامي. ولم يكن الأمر مجرد انتقال من دين إلى دين، بل كان دخولاً عضوياً في تسبيح الحضارة الإسلامية التي اكتسبت دماء جديدة

وحياة متجددة بدخول العناصر الثورية فيها . وبطبيعة الحال كانت هذه الحادثة المهمة - أي اعتناق التتار في فارس الإسلام - تأكيداً على أن فترة جديدة في تاريخ المغول قد بدأت باندماجهم في المجتمع الفارسي المسلم الذي حكموه، وتحولهم من البدوة إلى الحياة الحضرية المستقرة.

وكان من مظاهر اعتناق غازان الإسلام أن سادت مظاهر الإسلام السني سواء من حيث ذكر الخلفاء الراشدين في خطبة الجمعة والعديد من المناسبات من فوق منابر المساجد، أو من حيث نقش أسمائهم على العملات التي سكها غازان، وما إلى ذلك من مظاهر.

وخلف القساعات المتجهمة الصارمة لهذا العنف السياسي، كانت هناك ملامح إيجابية في العلاقات بين التتار والمسلمين في المنطقة العربية تجلت في عدد من الحقائق المهمة على مستويات مختلفة:

أولاً: أن السلطان الملوكي العادل زين الدين كتبها الذي حكم من المحرم ٦٩٤هـ حتى المحرم ٦٩٦هـ (على مدى سنتين وسبعة عشر يوماً) هي أثناء الفترة ما بين سلطنة الناصر محمد الأولى وسلطنته الثانية، كان من المغول أصلاً. وقد تولى الحكم في وقت مقارب لتولي غازان الحكم في إيلخانة مغول فارس.

ثانياً: كان هناك عدد من التتار الذين هاجروا إلى مصر منذ عهد السلطان الظاهر بيبرس، واستقروا بها وألعبوا دوراً مهماً في الحياة السياسية، منهم عدد في خدمة السلطنة وعدد في فرق الجيش. وقد ذكر المؤرخ جمال الدين أبوالمحسن بن تفرج بردي شطخنا اسمه «قنقغ»، هاجر من بلاد التتار إلى مصر في زمن الظاهر بيبرس، هزقه الله اثني عشر ولداً كلهم ذكور؛ منهم ستة في خدمة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، وخمسة في خدمة الشجاع (وزير ومدير الدولة في سلطنة الناصر محمد قلاوون الأولى) وواحد منهم صغير... وكان لقنقغ هذا منزلة عند الشجاع وكلمة مسموعة. وشفاعته مقبولة، وله اطلاع على أمور الدولة بسبب أولاده.....»

ثالثاً: أن هجرات التتار المساكين إلى بلاد الشام ومصر كانت ممتعة - لأسباب عديدة- في عصر سلاطين المماليك (الدولة الأولى) على

الرغم من الاثتهاب السياسى والعسكرى الذى شاب العلاقات بين مقول هارس ودولة سلاطين الممالىك فى البداىة. إذ إن المصادر التاريخية تحدثنا عن هجرة كبرى من التتار إلى مصر سنة ٦٩٥هـ. وكانت هذه الهجرة، التى قادها «طوغاي» زوج ابنة هولاكو، من طائفة الأويراتية التى كان منها السلطان العادل زين الدين كتبغا نفسه. وكان عددهم حوالى ثمانية عشر ألف بيت هربوا من غازان وعبروا نهر القرات إلى بلاد الشام. وبفهم من كلام المقرىزى أنهم كانوا على وشبتهم «... فلما وصلوا بالغ السلطان فى إكرامهم والإحسان إليهم، وأمر عدة منهم، وبقوا على كفرهم. ودخل شهر رمضان فلم يصم أحد منهم. وصاروا يأكلون الخيل من غير ذبحها: بل يربط الفرس ويضرب على وجهه حتى يموت فيؤكل. فأنف الأمراء جلوسهم معهم بباب القلة فى الخدمة، وعظم على الناس إكرامهم بنفهم فى السلطان...». ولكن المؤرخ أبو المحاسن بن تفرى بردي يقول إنهم كانوا حوالى عشرة آلاف من عسكر بيدو ملك التتار. وأنهم طلبوا الدخول فى الإسلام خوفاً من السلطان غازان، ومقدمهم اسمه «طوغاي» زوج ابنة هولاكو. والراجح لدينا أن رواية بن تفرى بردي هى الأصح: لأن بن أبىك الدوادارى - الذى كان معاصراً للأحداث - ذكر رواية ربما يكون بن تفرى بردي اعتمد عليها تؤكد دخولهم الإسلام.

هكذا، تكشف الرواية الأقرب إلى الحدث أن التتار الذين وفدوا إلى الشام كانوا أعلنوا إسلامهم. وربما تكون شكوى المقرىزى من تصرفاتهم ناجمة عن حداثة عهدهم بالدين الإسلامى من ناحية واختلاف عاداتهم وتقاليدهم عن عادات وتقاليده المصريين من ناحية أخرى. ولكن المقرىزى وغيره يذكر أن الأويراتية قد اندمجوا فى الحياة القاهرية فى ما بعد، وأحبهم الناس وأقبلوا على الزواج منهم لأنهم كانوا يتصفون بالجمال وحسن الصورة. وعلى الرغم من أن السلطان حسام الدين لاجين قبض على كبيرهم طرغاي وحبس مع جماعة من كبارهم فى مدينة الإسكندرية، فإن أعدادهم زادت وسكنوا فى الحسينية من أحياء القاهرة «... فصار أهل الحسينية لذلك يوصفون بالحسن والجمال البارع، وأدركنا من ذلك طرفاً. وما يرحوا يوصفون بالزعة والشجاعة».

وكان يقال لهم البسورة: فيقال الينر فلان والينر فلان، ويعانون لباس الفتوة وحمل السلاح، ويؤثر عندهم حكايات كثيرة وأخبار جمّة، وكانت الحسينية قد أريت في عمارتها على سائر أخطاط مصر والقاهرة، حتى لقد قال لي ثقة ممن ادركت من الشيعة إنه يعرف الحسينية عامرة بالأصواق والدور وسائر شوارعها كافة بازدهام الناس من الباعة والمارة وأرباب المعاش، وأصحاب اللهو والمعبوب هي ما بين الريدانية محطة المحمل يوم خروج الحاج من القاهرة، وإلى باب الفتوح لا يستطيع الإنسان أن يمر في هذا الشارع الطويل العريض طول هذه المسافة الكبيرة إلا بمشقة من الزحام....

هذا النص النادر يكشف عن مدى تغلغل التتار في الحياة المصرية، لأنه يشير إلى دورهم في الحياة القاهرية منذ قدومهم سنة ٦٩٥ هجرية حتى حياة المقرئ (ت ١٤٥٥هـ)، وبطبيعة الحال كانوا قد تمصروا تماماً طوال هذه السنوات المائة والخمسين، ولكنهم تركوا بصمتهم على أحد أشهر أحياء القاهرة: وهو حي الحسينية الذي يقع في قلب القاهرة الآن بعد أن كان على أطرافها الشمالية الشرقية في عصر سلاطين المماليك ويمكن القول من دون مبالغة إن هذا الحي صار حياً تترياً.

رابعاً: أن التتار قد أسهموا في التصوف الإسلامي: ففي سنة ٧٠٢ هجرية، وفي أثناء سلطنة الناصر محمد بن قلاوون الثانية، ... ورد الخبر على السلطان الناصر بقدوم رجل من التتار إلى دمشق، يقال له الشيخ «براق»، ومعه جماعة من الفقراء (الصوفية) ... وشيخهم من أبناء الأربعين سنة، وفيه إقدام وجراءة وقوة نفس وله صولة، ومعه طلبخانه تدق له نوبة (مثل كيار الأمراء الذين كانت تدق لهم الطبول عند أبوابهم أثناء الدخول والخروج)، وله محتسب على جماعته، يؤدب كل من يترك شيئاً من سنته بضربة عشورين عصية تحت رجله... ولكن السلطان منعهم من القدوم إلى الديار المصرية، فسار إلى القدس، ثم رجع إلى بلاده.... وكان براق هذا من القرم، من إحدى قرى دوقات وكان أبوه أميراً كما كان عمه كاتباً معروفاً ولكنه سار في طريق الصوفية، وقد ذكرت المصادر التاريخية خوارق نسبتها إليه.

هذه الأمثلة الأربعة التي قدمناها في الصفحات السابقة تؤكد أن

التنار لعبوا أدوارًا مهمة في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية في العالم العربي منذ طرقت أبوابه في القرن السابع الهجري - القرن الثالث عشر الميلادي. فقد كان منهم كبار السلاطين (بيبرس، وقلاوون، وكثيغا). وكان منهم كبار العسكريين الذين لعبوا أدوارًا مهمة في الصراعات المتعددة بين المماليك على السلطة، فقد ذكر بين تقري بردي التنار بوصفهم جماعة ذات بأس وهو يتحدث عن الصراع بين الشجاعي وكثيغا الذي تولى الحكم. كذلك كان منهم الناصر العاديون الذين جاءوا في هجرات كبيرة منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس، وقد تأثر هؤلاء بالحياة الحضرية: سواء في مدن بلاد الشام أو في المدن المصرية عامة، وفي مدينة القاهرة بشكل خاص وفقًا لما أوضح المؤرخ تقي الدين المقريزي في خطبته الشهيرة عند حديثه عن حي الحسينية.

وعلى مستوى العادات والتقاليد كان التأثير المتبادل بين التنار المستوطنين وأهالي البلاد التي عاشوا بها واضحًا في أنواع الأكل والشراب التنارية التي دخلت قائمة الطعام الشامية والمصرية والعراقية، أو في أزياء الملابس التي اتخذها التنار الذين قلدوا أهالي البلاد التي استوطنوها. ومن ناحية أخرى، دخل التنار نسج الحياة الاجتماعية من خلال المصاهرة والزواج، وتذكر المصادر التاريخية أن الناس في مصر، مثلاً، كانوا يقبلون على التزاوج مع التنار بسبب جمالهم وحسنهم؛ بل إنهم كانوا يشجعونهم على الهجرة من بلادهم، ومن فارس والعراق وبلاد الشام، إلى مصر.



خلاصة القول إذن إن صفحات العلاقات الإيجابية بين التنار والمنطقة العربية في عصر سلاطين المماليك كثيرة وناصعة على الرغم من أن لون الدم والنار والدخان يغلب على صفحات العلاقات العسكرية، صحيح أن المعارك العسكرية هي الأعلى صوتًا في التاريخ، ولكن العلاقات السلمية الإيجابية هي الأبقى والأقوى تأثيرًا. فقد صار التنار قوة مهمة مضافة إلى الحضارة العربية الإسلامية، كما أنهم صاروا أعضاء مهمًا داخل دار الإسلام في ذلك الزمان، وما بعده.

東

東遼東
東遼東
東遼東
東遼東
東遼東



蘇東

卷一

東亞東亞東亞東亞

المسلمون في عيني أسير صيني *

كان المسلمون يتطلعون لفتح الصين، ولكنهم وصلوا فقط إلى حدودها وخاضوا معركة واحدة. وبالرغم من انتصارهم فيها فقد قرروا العودة.

كانت الفتوح الإسلامية ظاهرة تاريخية هزة ومدهشة من جوانب عدة، وقد طرح الناس قديماً، ولا يزالون يطرحون - حتى الآن - أسئلتهم المدهشة حول هذه الفتوح: من حيث اتساع مداها الجغرافي، وقصر مداها الزمني، وبقاء نتائجها واستمرارها طوال أربعة عشر قرناً من الزمان. ففى غضون مائة سنة وثيف كانت الدولة الإسلامية قد صارت من حقائق عالم القرن الثامن الميلادي الساطعة. وكانت قد وصلت إلى حدودها التي بقيت ثابتة على مدى القرون الثلاثة التالية على أقل تقدير. ولم يكن هناك في عالم القرن الثامن الهجري (الثامن الميلادي) قوة سياسية تضاهي الدولة الإسلامية سوى امبراطورية أسرة تانج في الصين. أما في عالم البحر المتوسط الذي كان الرومان يسمونه «بحرنا» فقد دخلت الشواطئ الشرقية والجنوبية وشبه جزيرة إيبيريا تحت حكم الدولة الجديدة، وفي الشرق كانت أراضي العراق وإيران، وبلاد ما وراء النهر والسند من أراضي هذه الدولة.

لقد كانت تلك مساحة شاسعة بلغة الجغرافية، ووجه الدهشة أن السيطرة عليها لم تتم بالمعارك المباشرة والقتال في معظم الأحيان، فقد كانت معظم الجيوش الإسلامية تضم حوالى عشرة آلاف مقاتل.

ولم تكن تزيد عن عشرين ألف مقاتل إلا في حالات معدودة، وكانت تلك الجيوش تزحف على الطرق الرئيسية، وقد فتح المسلمون بعض المدن باقتتال، ولكن الكثير من المدن التي حاصروها «فتحت صلحاً». وفيما عدا ذلك كانت الفتوح «سلمية» إلى حد كبير. ففي المناطق البعيدة عن الطرق الرئيسية التي كانت تربط بين بلاد عالم ذلك الزمان، كانت هناك بالضرورة، في الجبال والوديان البعيدة، جماعات كثيرة في القرنين الأول والثاني بعد الهجرة (السادس والثامن) بعد الميلاد. لم يرَ واحد منهم مسلحاً على الإطلاق، ولم يشاهدوا جيوش الفتوح من قريب أو بعيد. وربما مرّت على مثل هذه الجماعات شهور أو سنوات قبل أن يعرفوا أن سادتهم السابقين قد خضعوا لسلطة الخليفة الأموي في دمشق، أو الخليفة العباسي في بغداد بعد ذلك، وربما كانت جبال أذربيجان، وجبال منطقة جنوب بحر قزوين، وتلال كردستان في الشرق مثالا طيباً على ذلك. فلم يظهر المسلمون في هذه المناطق، إبان القرنين الأولين إلا نادراً، وفيما بعد كانت هناك أقليات من المسلمين: من التجار والدعاة قد استوطنت هذه المناطق وأخذت تنشر الإسلام بين سكانها، وهنا بدأ الناس يرتبطون بالسلطة السياسية للخلافة القائمة.

وعلى الرغم مما هو معروف من أن المسلمين لم يحاولوا غزو الصين قط، فإن الظروف السياسية والعسكرية المضطربة في أقاليم وسط آسيا آنذاك جعلت الاحتكاك بين الصين والمسلمين أمراً محتوماً، ومن المؤكد، من ناحية أخرى، أن المسلمين كانوا يتطلعون إلى فتح الصين. وتحكى المصادر التاريخية أن «الحجاج ابن يوسف النخعي» وعد أن يعطى ولاية الصين لمن يصل إليها أولاً من ولاية المشرق. ونعرف من المصادر الصينية أن هذا عربياً وصل إلى بلاط الإمبراطور الصيني من أسرة تانج، وأن أفراد الوفد تعجبوا في مشكلة دبلوماسية لأنهم رفضوا السجود للإمبراطور بالطريقة التقليدية عندما استقبلهم سنة ٧١٢م في سياق محاولات كل من المسلمين وأمراء الصفد (في أوزبكستان الحالية) لكسب تأييد الصين في الصراع بينهم، وقد بقيت ذكريات هذه العلاقات الدبلوماسية بين الدولة الإسلامية وإمبراطورية تانج في المصادر الصينية وسرديات غير مالوفة في المصادر العربية تغطيها عناصر خيالية كثيرة.

وقد أورد الطبري قصة طريفة عن هذه العلاقات مؤداها أن «ملك الصين، الذي لم يذكر اسمه، طلب من «فتية بن مسلم الباهلي»، الفاتح العظيم، أن يرسل إليه وهذا حتى يمكنه أن يعرف المزيد عن العرب ودينهم، وثم اختيار عشرة رجال أقوياء ذوي منظر حسن، وعندما وصلوا إلى بلاط الإمبراطور الصيني دخلوا الحمام وخرجوا وقد ارتدوا ملابس بيضاء وتعطروا، ثم دخلوا إلى حضرة الإمبراطور، ولم يتحدث أحد منهم أو من الصينيين، ثم انسحبوا خارجين. وسأل الملك الحاضرين عن رأيهم، فأجابوه: «رأينا قوماً ما هم إلا نساء...» وفي اليوم التالي لبس أعضاء الوفد العربي ثياب الوشي وعمائم الحرير، وملابس أنيقة، وقال عنهم رجال البلاط الصيني إنهم أشبه بالرجال. وفي اليوم الثالث ذهبوا لرؤية الملك وقد لبسوا ملابس الحرب وتقلدوا السيوف وركبوا خيولهم... فتعطر إليهم صاحب الصين فرأى أمثال الجبال مقبلة... وخاف منهم. وفي مساء ذلك اليوم قابل الإمبراطور رئيس الوفد فسأله عما حدث في المرات الثلاث، فقال له إنهم ارتدوا في اليوم الأول ما يرتدونه في بيوتهم وبين أسرهم. وفي اليوم الثاني فعلوا مثلما يفعلون عندما يحضرون مجلس الأمير، أما في اليوم الثالث فإنهم فعلوا ما يفعلونه إذا لقوا أعداءهم، فقال الملك... «فانصرفوا إلى صاحبكم فقولوا له ينصرف فإني قد عرفت حرصه وقلة أصحابه، وإلا بعثت عليكم من يهلككم ويهلكه، قال له: كيف يكون قليل الأصحاب من أول خيله في بلادك وآخرها في منابت الزيتون؟» ورد رئيس الوفد على تخويف الإمبراطور لهم: «إنهم لا يخافون الموت ولا يكرهونه...» قال: «فما الذي يرضي صاحبك؟» فذكر له أنه أقسم أن يظأ أرضهم ويختم ملوكهم ويأخذ منهم الجزية، وتمضى القصة لتقول إن الإمبراطور توصل إلى حيلة لحفظ شرف الجميع وتجنب القتال فأعطاهم حفنة من تراب بلاده، وبعض المال.

وربما تحمل هذه القصة ظلاً من الحقيقة، ولكنها بالتأكيد لا تحمل الحقيقة كلها، وعلى أي حال، فإن المصادر التاريخية الصينية تتحدث عن أن أمراء بلاد الصفد، فيما وراء نهر آموداريا (جيحون) هي إقليم ما وراء النهر بأوزبكستان الحالية، كانوا يرسلون سفارات منتظمة إلى

بلاط الأباطرة الصينيين من أسيرة تانج في محاولة لإقناعهم بالتدخل لمساعدتهم ضد المسلمين. وعلى الرغم من أن الصينيين لم يكونوا على استعداد للتدخل المباشر في هذه المنطقة البعيدة عن مراكز قوتهم، فإنهم قدموا بعض التشجيع للأتراك الطورانيين لمساندة أمراء الصفد ضد المسلمين.

ويبدو أن الأمور السياسية والعسكرية في آسيا الوسطى كانت قد تطورت في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، بحيث بات من الضروري حسم الصراع هناك، ومع أن المصادر التاريخية العربية سكنت عن المارك الأخيرة التي حسمت هذا الصراع بشكل لافت للنظر، فإن الحوليات والمؤرخات الصينية ساعدت على سد بعض الثغرات في السياق التاريخي لهذه الأحداث، فقد أدت التطورات العسكرية إلى دخول القوات الصينية إلى بلاد الشاش التي هرب أميرها طلباً لمساعدة أبي مسلم الخراساني، الذي كان قد تمكن من توطيد نفوذه في «سمرقند». فأرسل واحداً من مساعديه هو «زياد بن صالح» لقتال الجيش الصيني وحلفائه، وفي يوليو سنة ٧٥٦م دارت المعركة بالقرب من «تراز» أو «تلام»، وكان النصر لحلف المسلمين، وكانت تلك المعركة الوحيدة التي اشتبكت فيها الجيوش الإسلامية مع الجيوش الصينية في قتال مباشر.

وتكمن أهمية معركة تلامس في أنها كانت علامة النهاية لحركة الفتوح الإسلامية الكبرى في الشرق، فلم يحدث بعدها أبداً أن توغلت جيوش المسلمين إلى شرق فرغانة أو شمال شرق بلاد الشاش. كما لم يحدث بعدها أبداً أن دخلت الجيوش الإسلامية على طريق التحرير الشهير عبر صحراء جوبي إلى سينكيانج داخل الأراضي الصينية، ومن ناحية أخرى كانت تلك المرة الأخيرة التي وصلت فيها الجيوش الصينية إلى هذه المسافة البعيدة شرقاً، لقد كانت معركة تلامس في الشرق شبيهة بمعركة تور - بواتيه (بلاط الشهداء) التي جرت على أرض فرنسا في الغرب سنة ٧٣٢م - والتي هزم فيها «شارل مارتل» جيوش المسلمين بقيادة عبد الرحمن الفاهقي. وعلى الرغم من أن معركة تلامس كانت انتصاراً للمسلمين، على حين كانت معركة تور - بواتيه هزيمة لهم، فإنهما تشابهتا في أمرين أساسيين: أولهما، أن المصادر العربية لم تتحدث عن

كل منهما إلا قليلاً، وثانيهما أن كلاً من المعركتين كانت علامة على نهاية الدور التنشيط في حركة الفتوح الإسلامية شرقاً وغرباً.

ولكن معركة تلامس ارتبطت بالثراث التاريخي العربي لأسباب مختلفة تماماً، فقد حملت قصص ذلك التراث روايات عن أن المسلمين أسروا في هذه المعركة عدداً من الصناع الصينيين الذين جلبوا معهم تكنولوجيا صناعة الورق إلى العالم الإسلامي. ومن المؤكد أن الورق كان معروفاً في الصين قبل هذا التاريخ، بيد أنه لم يظهر في العالم العربي إلا في الربع الأخير من القرن الهجري الثاني (الثامن الميلادي) ففي سنة ١٧٨ هـ تم تأسيس أول مصنع للورق في بغداد، ليحصل تدريجياً محل جلود الرق والبردي وغيرها من مواد الكتابة المعروفة آنذاك، ولم يلبث أن صار مادة الكتابة الرئيسية وانتشر استخدامه بسبب رخص ثمنه وسهولة تصنيعه.

ومما يدعو للأسف أننا لأنفك المصادر التاريخية التي تساعدنا على استجلاء الحقيقة التاريخية في الروايات التي تداولها التراث العربي عن الأسرى الصينيين الذين أسرههم المسلمون في معركة تلامس سنة ٧٥١م، ولكن ما نعرفه على وجه اليقين أن أحد أولئك الأسرى الذين تم نقلهم إلى العراق بعد المعركة بقى هناك على مدى إحدى عشرة سنة، وكتب تقريراً عن الحياة في العراق، بعد أن تم إطلاق سراحه. وسمع له بالعودة إلى بلاده سنة ٧٦٢م. وما كتبه هذا الأسير الصيني بقى أضواء كاشفة على الحياة في المجتمع الإسلامي بالعراق في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، كما يعبر عن رؤية أحد المنتمين لثقافة مغايرة تماماً للدين والعادات والتقاليد في مجتمع مسلم. هذا الأسير الصيني كان اسمه «تو هوان»، وربما يكون مقيداً أن تقدم نص روايته كاملة:

... العاصمة اسمها الكوفة، والملك العربي اسمه مومين وهو تحريف للقب أمير المؤمنين، ويتحلى جميع الرجال والنساء بحسن الطلعة وطول القامة، كما أن ملابسهم لاسعة نظيفة، وسلوكهم مهذب، وعندما تخرج المرأة إلى العن عليها أن تغطي وجهها مهما كانت مكانتها الاجتماعية سواء كانت تنتمي إلى الطبقة الراقية أو كانت من بنات الطبقات المتواضعة. وهم يقيمون الصلاة خمس مرات يومياً. ويأكلون اللحم،

ويصومون. ويعتبرون ذبح الحيوانات أمراً صحيحاً. وليس الرجال حول أوساطهم أحزمة يعلقون بها خناجر من الفضة، ويحرمون شرب الخمر ويعتصمون الموسيقى.

وعندما يتشاجر الناس فيما بينهم لا يضربون بعضهم بعضاً. وهناك قاعة احتفالات (يقصد المسجد الجامع) تتسع لعشرات الآلاف من الناس، وكل سبعة أيام يخرج الملك للصلاة (صلاة الجمعة). ويرتقى منبراً عالياً ليأمر على مسمع الجميع الحاشد خطبة يتناول فيها ما يتصل بالشريعة، فيقول «إن الحياة الإنسانية صنعة للغاية، وطريق الاستقامة ليس سهلاً، والزنا خطيئة، وليس هناك ذنب أكبر من السرقة، أو النهب، أو غش الناس، حتى وإن كان في اتفه صورة، ولا ذنب أفدح من أن يضمن المرء نفسه الأمان بأن يجلب على غيره المخاطر، وليس بعد خداع الفقير وفهر المسكين ذنب. وكل الذين قتلوا في المعارك ضد الإسلام سوف يدخلون الجنة، فاهتفلوا عدوكم وسوف تتألون السعادة التي تفوق الوصف».

لقد تغيرت الأرض عن بكرة أبيها. والناس يتبعون الدين الإسلامي مثلما يتبع نهر مجرى. ويهجر تطبيق القانون بالحسنى، أما دفن الموتى فيتم بأسلوب بسيط دونما إصراف وسواء كان الناس يعيشون داخل أسوار مدينة كبيرة، أو في رحاب قرية، فإنهم لا يحتاجون إلى شيء مما تنتجه الأرض. إلا إن بلادهم محور العالم، حيث البضائع وافرة ورخيصة. وحيث أقمشة القصب المطرزة الفاخرة، واللآلئ والنقود تملأ الحوانيت، على حين تملأ الشوارع والأزقة بالجمال والخيول والحمير والبغال. وهم يقطعون الأقطاب لبناء الأكواخ التي تشبه الأكواخ الصينية. وعندما يحتفلون بأحد الأعياد يجلب الأعيان عدداً لا يحصى من أواني الزجاج والأواني النحاسية.

ولا يختلف الأرز الأبيض والدقيق الأبيض هنا عنهما في الصين. ومن بين الفواكه عندهم الخوخ والتفاح التي هي من زرع النخيل الذي يحملها منذ ألف سنة. والفت عندهم كبير الحجم، مستدير وطعمه شهى جداً، ولكن الخضراوات الأخرى لديهم تشبه الخضراوات في البلاد الأخرى. وحيات الغنم عندهم كبيرة في حجم بيض الدجاج. وأكثر الزبوت قيمة بالنسبة لهم نوعان. أحدهما اسمه الياسمين. والثاني يسمى المر. وقد عمل الصنّاع الصينيون الأنوال الأولى لتسج خيوط الحرير، كما كانوا أول من عمل في

صياغة الذهب والفضة، وكانوا أوائل الرسامين،

هذا النص المدهش، والناذر الذي كتبه الأسير الصيني «تو هوان» - في منتصف القرن الثامن الميلادي - يكشف عن مجتمع مسلم ناضج في العراق آنذاك، وهو ما يتوافق مع الصورة التي نعرفها من المصادر التاريخية الأخرى، والصورة التي رسمها قلم هذا الصيني النابض التي ترجع إلى السنوات المبكرة في عمر الخلافة العباسية، وقيل بناء بغداد مباشرة.

ومن المعلوم أن بناء بغداد بدأ سنة ٧٦٢م، أي في السنة نفسها التي سُمع فيها للأسير الصيني بالعودة لبلاده، ومن المؤكد أنه لم يكن الأسير الوحيد الذي أسره المسلمون في معركة تلاس، فهو يشير إلى صنّاع صينيين آخرين عملوا في العراق، ولا نعرف هل عادوا كلهم، أم بقي بعضهم في العراق، فلم يكتب أي منهم عن تجربته مثلما فعل «تو هوان»، كما أن إشارته إلى صلاة الجمعة تتسق مع ما نعرفه من المصادر العربية عن أن الخليفة المنصور العباسي كان مشهوراً بخطبة البليغة التي كان يلقيها في صلاة الجمعة بالمساجد، ومن الثمر أن نرى هذا الصيني يهتم بما كان يرد في خطب الخليفة عن إدانة الفسح والكذب والقهر والظلم من ناحية، والحث على الجهاد وثواب الجنة للشهداء من ناحية أخرى.

إن الصورة التي رسمتها رواية الأسير الصيني الموجزة تكشف عن صورة مجتمع مسلم تطهري، حيث تردى النساء فيه الحجاب، وتحرم الخمور، وتُمنع الموسيقى (في العن على الأقل) بشكل واضح، ومن ناحية أخرى، فالصورة صورة مجتمع رفاهية تنعم بالزدهارة جميع الطبقات الاجتماعية سواء في المدينة أو في الريف، وكانت الكوفة، بطبيعة الحال، مدينة إسلامية جديدة، ومن ثم كان المتوقع أن يكون فيها التزام شديد بالنظام الأخلاقي الإسلامي.

ولكن أهم ما يلفت النظر فيما كتبه «تو هوان» ذلك التوازن الذي يخلو من العدا، كما لا تشوبه «الفرائية»، التي تشوب مثل هذه الكتابات عادة، ومن ناحية أخرى فهو يشير إلى تأثير الصنّاع الصينيين على بعض الصناعات في العراق.



المحتويات

(العدد ٧٨) ١٥ أكتوبر ٢٠٠٩

الموضوع	الصفحة
د. سليمان إبراهيم العسكري	
المقدمة .. خطورة التاريخ	٤
المحور الأول	
قراءة التاريخ	١٣
القراءة الشعبية للتاريخ	٢١
التاريخ والآثار ... تكامل أم تفاضل؟	٣١
القراءة الدينية للتاريخ	٣٧
المأثور الشعبي هل يبقى	٤٥
اللغة سلاحاً	٥١
المعنى والمغزى	٥٧
الوعي بالتاريخ .. الوعي بالذات	٦٥
التاريخ والرواية ... تفاضل أم تكامل	٧١
تاريخنا .. هل من الضروري إعادة كتابته؟	٧٩
هل هناك أفلام تاريخية عربية؟	٨٩

الصفحة

الموضوع

المحور الثاني

١-٣	أرب الشكوى عند يهود أوروبا.. قراءة تاريخية لقضية الهولوكوست
١١١	صليبيون.. صهاينة.. وعرب: صور من القدس
١١٩	الحروب الصليبية.. متى تكون النهاية
١٢٥	الأنا والآخر... أو (نحن) و(هم)
١٣٣	عندما أثر العرب في أوروبا
١٤١	المسلمون يتعرّفون على الآخر
١٥١	الوجه الآخر للحروب الصليبية.. دموع المعتدين ومخاوفهم
١٥٧	أوروبا والمسلمون.. التطور التاريخي لصورة الآخر
١٦٥	عن الشعر والحرب أغاني الحروب الصليبية
١٧٧	النثار والعالم العربي: الوجه الآخر
١٨٧	المسلمون في عيني أسير صيني

أسعار النسخ وقيمة الاشتراكات

الكويت ١ دينار	الجزائر ١٢٠ ديناراً
العمانية ١٥ ريالاً	اليمن ١٥٠ ريالاً
الأردن ١ دينار	قطر ١٥ ريالاً
سورية ٥٠ ليرة	سلطنة عمان ١ ريال
اليمن ١ دينار	لبنان ٥٠٠٠ ليرة
مصر ٢ جنيه	الإمارات ١٥ درهماً
السودان ٢٠٠ جنيه	المغرب ٢٠ درهماً
تونس ٢ دينار	

سعر النسخة خارج الوطن العربي ٢ دولارات أمريكية
الاشتراك في الكويت ٥ دنانير
في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية
خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكياً.

الاشتراكات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام
ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨
على طالب الاشتراك تحويل القيمة
بموجب حوالة مصرفية
أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.

مكتب العربي الرئيسي في الكويت

ص.ب ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ - شارع ٤٧ - قسيمة ٢
هاتف البدالة ٨٦ / ٨٢ / 22512081 (00965)
فاكس: 22512044 (00965)

P.O.Box: 748 / Al Safat Kuwait.
E.mail: alarabimag@alarabimag.net
www.alarabimag.net

المراسلات باسم رئيس التحرير

مكاتب العربي في الخارج

القاهرة: الهرم - ٥ شارع ثروة المريوطية - عمارات الخليج
عمارة ٢ الدور الأول - دار عين الدراسات
هاتف: ٢٣٨٧١٦٩٢

بيروت: ص.ب ٧٠٨٢٧ أنطليمان / لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١٢٤٠٨٤٠٧
فاكس: ٠٠٩٦١٤٤٠٨٤٤٨

- ١- الحرية د. أحمد زكي، يناير ١٩٨١.
- ٢- العلم في حياة الإنسان د. عبد الحليم منتصر، أبريل ١٩٨١.
- ٣- المجالات الثقافية والتحديات المعاصرة مجموعة كتاب، يوليو ١٩٨١.
- ٤- العربية والإسلام وأوروبا د. محمود العمرة، أكتوبر ١٩٨١.
- ٥- العربي ومسيرة ربع قرن مع الحياة... والناس..
- ٦- الوحدة في دول الخليج العربي مجموعة كتاب، نوفمبر ١٩٨١.
- ٧- طبائع البشر د. فاخر صالح، يناير ١٩٨٥.
- ٨- حوار.. لامواجهة د. أحمد كمال أبو المجد، أبريل ١٩٨٥.
- ٩- آراء ودراسات في الفكر القومي مجموعة كتاب، يوليو ١٩٨٥.
- ١٠- أضواء على ثغتنا السبعة محمد خليفة التونسي، أكتوبر ١٩٨٥.
- ١١- الكويت، ربع قرن من الاستقلال مجموعة كتاب، يناير ١٩٨٦.
- ١٢- نظرات في الواقع الاقتصادي المعاصر د. حلزم الجبلاوي، أبريل ١٩٨٦.
- ١٣- السلوك الإنساني... الحقيقة والخيال د. فخري المديح، يوليو ١٩٨٦.
- ١٤- آراء حول قديم الشعر وحديثه مجموعة كتاب، أكتوبر ١٩٨٦.
- ١٥- المسلمون والعصر مجموعة كتاب، يناير ١٩٨٧.
- ١٦- من أسرار الحياة والكون د. عبد المحسن صالح، أبريل ١٩٨٧.
- ١٧- دراسات حول الطب الوقائي مجموعة كتاب، يوليو ١٩٨٧.
- ١٨- خطاب إلى العقل العربي د. فتاة زكريا، أكتوبر ١٩٨٧.
- ١٩- المسرح العربي بين النقل والتأصيل مجموعة كتاب، يناير ١٩٨٨.
- ٢٠- الفلسطينيون من الانتكاح إلى المقاومة مجموعة كتاب، أبريل ١٩٨٨.
- ٢١- أدبيات محمد عبد الله عثمان، يوليو ١٩٨٨.

- ٢١- ماذا في العلم والطب من جديد؟ مجموعة كتاب ، أكتوبر ١٩٨٨.
- ٢٢- الإسلام والعربية في عالم متغير د. عبد العزيز كامل ، يناير ١٩٨٩.
- ٢٣- الطفل العربي والمستقبل مجموعة كتاب ، أبريل ١٩٨٩.
- ٢٤- القصة العربية أجيال وأفاق مجموعة كتاب ، يوليو ١٩٨٩.
- ٢٥- شاكر مصطفى ، أكتوبر ١٩٨٩.
- ٢٦- ثأريتنا ... وثقافتها صور مجموعة كتاب ، يناير ١٩٩٠.
- ٢٧- الإنسان والبيئة صراع أو توافق؟ د. زكي نجيب محمود ، أبريل ١٩٩٠.
- ٢٨- نظرات في الأدب والنقد عبد الرزاق البشير ، يوليو ١٩٩٠.
- ٢٩- الإسلام وضرورة التغيير د. محمد عمارة ، يوليو ١٩٩٢.
- ٣٠- الخليج العربي وأفاق القرن الواحد والعشرين مجموعة كتاب ، أكتوبر ١٩٩٢.
- ٣١- القصة العربية. مجموعة من الكتاب ، يناير ١٩٩٨.
- ٣٢- أرقام تصنع العالم محمود المرافي ، أبريل ١٩٩٨.
- ٣٣- على جناح طائر د. شاكر مصطفى ، يوليو ١٩٩٨.
- ٣٤- المسلمون من آسيا إلى أوروبا مجموعة من الكتاب ، أكتوبر ١٩٩٨.
- ٣٥- إسبانيا .. أصوات وأصنام عربية مجموعة من الكتاب ، يناير ١٩٩٩.
- ٣٦- ثورات في الطب والعلوم مجموعة من الكتاب ، أبريل ١٩٩٩.
- ٣٧- نبش الغراب في واحدة العربي محمد مستجاب ، يوليو ١٩٩٩.
- ٣٨- المثقفون والسلطة في عالمنا العربي أحمد بهاء الدين ، أكتوبر ١٩٩٩.
- ٣٩- التعبير بالألوان مجموعة من الكتاب ، يناير ٢٠٠٠.



إصدارات كتاب العربي

- ٤٠ - حضارة الحاسوب والإنترنت
- ٤١ - شهرياء تبوح بشجونها
- ٤٢ - قوافي الحب والشجن
- ٤٣ - الطب البديل
- ٤٤ - منعمات تاريخية
- ٤٥ - الإسلام والتطرف
- ٤٦ - الطريق إلى المعرفة
- ٤٧ - إبطاع على أوتار الزمن
- ٤٨ - دمار البيئة... دمار الإنسان
- ٤٩ - الإسلام والغرب
- ٥٠ - ثقافة الطفل العربي
- ٥١ - الثقافة الكويتية أصداء وأفاق
- ٥٢ - جمال العربية
- ٥٣ - كلمات من طهي الثورات
- ٥٤ - مرفأ الذائرة
- ٥٥ - مستقبل الثورة الرقمية
- ٥٦ - فلسطين روح العرب الممزق
- ٥٧ - مراجعات في الفكر القومي
- ٥٨ - الأندلس صفحات مشرفة
- ٥٩ - القرب يعيون عربية (الجزء الأول)
- ٦٠ - القرب يعيون عربية (الجزء الثاني)
- مجموعة من الكتاب، أبريل ٢٠٠٠
- مجموعة من الكتابات، يوليو ٢٠٠٠
- نخبة من الشعراء، أكتوبر ٢٠٠٠
- د. محمد الطرزي، يناير ٢٠٠١
- سليمان مظهر، أبريل ٢٠٠١
- نخبة من الكتاب، يوليو ٢٠٠١
- د. أحمد أبو زيد، أكتوبر ٢٠٠١
- د. نضولا زبادة، يناير ٢٠٠٢
- مجموعة من الكتاب، أبريل ٢٠٠٢
- مجموعة من الكتاب، يوليو ٢٠٠٢
- مجموعة من الكتاب، أكتوبر ٢٠٠٢
- د. سليمان العسكري وآخرون، يناير ٢٠٠٣
- فساروق شوشة، أبريل ٢٠٠٣
- نخبة من الكتاب، يوليو ٢٠٠٣
- مجموعة من الكتاب، أكتوبر ٢٠٠٣
- نخبة من الكتاب، يناير ٢٠٠٤
- نخبة من الكتاب، أبريل ٢٠٠٤
- د. محمد جابر الأنصاري، يوليو ٢٠٠٤
- نخبة من الكتاب، أكتوبر ٢٠٠٥
- نخبة من الكتاب، يناير ٢٠٠٥
- نخبة من الكتاب، أبريل ٢٠٠٥

- ٦١- المعرفة وصناعة المستقبل د. أحمد أبو زيد، يوليو ٢٠٠٥،
- ٦٢- غواية التراث د. جابر عصفور، أكتوبر ٢٠٠٥،
- ٦٣- نبش الغراب، المجموعة الثانية، محمد مستجاب، يناير ٢٠٠٦،
- ٦٤- دائرة معارف العرب جلال النقي وعلي سيد أحمد علي، أبريل ٢٠٠٦،
- ٦٥- حوار الماشرفة والمقاربة، الجزء الأول، مجموعة من الكتاب، يوليو ٢٠٠٦،
- ٦٦- حوار الماشرفة والمقاربة، الجزء الثاني، مجموعة من الكتاب، أكتوبر ٢٠٠٦،
- ٦٧- الثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي مجموعة من الكتاب، يناير ٢٠٠٧،
- ٦٨- عن الشعلة والألم ٥٠ قصة بالأمم عربية مجموعة من الكتاب، أبريل ٢٠٠٧،
- ٦٩- المجلات الثقافية مهمة الإصلاح سؤال المعرفة (الجزء الأول) مجموعة من الكتاب، يوليو ٢٠٠٧،
- ٧٠- المجلات الثقافية مهمة الإصلاح سؤال المعرفة (الجزء الثاني) مجموعة من الكتاب، أكتوبر ٢٠٠٧،
- ٧١- البحث عن الطاق لرحب إحصاء وتقييم، د. مرسل فالح العجمي، يناير ٢٠٠٨،
- ٧٢- العربي، نصف قرن من المعرفة والاستنارة الجزء الأول نخبه من الكتاب، أبريل ٢٠٠٨،
- ٧٣- العربي، نصف قرن من المعرفة والاستنارة الجزء الثاني نخبه من الكتاب، يوليو ٢٠٠٨،
- ٧٤- نبش الغراب، المجموعة الثالثة، تأليف: محمد مستجاب، أكتوبر ٢٠٠٨،
- ٧٥- نماء في التاريخ العربي تأليف سنية قراعة، يناير ٢٠٠٩،
- ٧٦- قصص على الهواء بالأمم شابة مجموعة من الكتاب، أبريل ٢٠٠٩،
- ٧٧- تجارب في الإبداع العربي نخبه من الكتاب، يوليو ٢٠٠٩،
- ٧٨- إعادة قراءة التاريخ د. هاسم عبده هاسم، أكتوبر ٢٠٠٩،

من إصدارات كتاب العربي



من إصدارات كتاب العربي



من إصدارات كتاب العربي



من إصدارات كتاب العربي



من إصدارات كتاب العربي





إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبيد قاسم

الطبعة الأولى: ٢٠٠٩/١٠/١٥

المهنة مكتبة الكويت الوطنية:

900 إعادة كتابة التاريخ / د. قاسم عبيد قاسم - ط1 - الكويت:

وزارة الإعلام، 2009

208 ص. 20 سم - (كتاب العربي: 78)

ردمك: 7-41-38-99906-978

1 - التاريخ - فلسفة 2 - قراءة التاريخ 1. السلسلة

رقم الإيداع: 2009/478

ردمك: 7-41-38-99906-978



هذا الكتاب

تكثر لدينا الكتب التي تتناول التاريخ، لكن نندر لدينا الكتب التي تحسن تناول التاريخ! وبين هاتين الحقيقتين المتناقضتين يقف القارئ العربي حائراً! فليس التاريخ، كما يظنه كثيرون، مجرد تدوين لأحداث تمت أو وقائع مضت. فالتدوين ما هو إلا خطوة أولى مبدئية تتمثل في نقل المحفوظ - الشفهي غالباً - إلى المكتوب ليستقر في شكل وثائق دفعا للنسيان. وليس في التدوين بحد ذاته كثير فائدة إلا كما يفيد الفرد الواحد من توثيق مذكرات شخصية يخطها بين الحين والآخر، فلا يعود إليها إلا للتندر أو للتذكر وليس للدرس أو التعلم.

كتاب **العربي** ٧٨

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم

وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت